





سپاس مر خدای را که آفریدگار جواهر پنهان و پیداست و پدید آرندهٔ
مکان و زمان است و برتر از که و کجاست و بدانچه بخشندهٔ حواس ماست
رواست اگر گوییم که شنوا و بیناست فرمان مر او راست و الطاعة و الثنا
بر ماست و درود بر پیغمبر حق که سید الانبیاست خداوند خیر دنیا و
قول راست محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم **فصل** گوییم که
چون موالید نبات و حیوان اندر عالم پدید آینده است بصورتها که آن
صورتها بر امهات که آن طبایع است پیداست و موالید را حیات فعل امهات را
موات و اندر مدتی و زمانی هر چیزی که آن بکمال خویش رسنده است
چه مردم و چه جز از مردم پس از آن هم بدان تدریج که پیدا آمدش بدان بود
ناپدید شونده است چنانکه خدای تعالی همی گوید اندر ایجاد و اعدام مردم
**اللّهُ الَّذی خَلَقَکُم مِن ضَعفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعدِ ضَعفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعدِ
قُوَّةٍ ضَعفاً وَ شَیبَةً یَخلُقُ ما یَشاءُ وَ هُوَ العَلیمُ القَدیرُ** بر خردمندان واجب
که حال خویش باز جویند تا از کجا همی پیدا آیند و بکجا همی شوند و اندیشه
کنند تا ببینند بچشم بصیرت مر خویشتن را در سفری رونده که مر آن را هیچ
درنگی و ایستادنی نیست از بهر آنکه تا مردم اندر این عالم است اندر حرکت فزایش

و کاهش خالی نیست و حرکت نباشد مگر اندر زمان و زمان چیز متحرک بدو
قسمت یکی از او گذشته و دیگر نامانده و میان این هر دو قسمت زمان
که مر چیز متحرک راست برزخست که آن قسمت پیدا نیست بر مثال خطی که در
میان آفتاب و سایه باشد نه از آفتاب باشد و نه از سایه و مر آن برزخ را
که بمیان این دو قسمت زمانست بتازی آن گویند و بپارسی اکنون گویند
و مر او را هیچ بعدی و کشیدگی نیست و آن نه از زمان گذشته است و نه از
زمان آینده بلکه این نام مر آن برزخ را که اکنون نامست بگشتن احوال جسم
متحرک واجب آمده است و دو زمان بدین برزخ هر چیز متحرک را از یکدیگر
جدا شده است و بر این معنی بجای خویش اندر این کتاب سخن گفته شود و چون
مردم مر خویشتن را بهمه عمر خویش بر برزخ اکنون همی یابد و زمان گذشته
را همی افزاید بدانچه عدد حرکاتش همی بیفزاید هر ساعتی و زمان
چیز متحرک عدد حرکات اوست و زمان آینده اش نقصان همی پذیرد همی
واندر اگر خردمند است که او بر مثال مسافریست که اندر همه زمان خویش مر
او را یک چشم زخمی درنگ ممکن نیست که بدین تا از این خط که زمان اوست
نگذرد و بنقطه نقطهٔ اکنونها مر این خط را نپیماید پس بر این مسافر خردمند
واجبست که باز جوید تا از کجا آمده است و کجا همی شود و چون داند که
از کجا آمده است معلوم او شود آنجا که همی شود تا زاد مسافران بر گیرد که
مسافر بی زاد از هلاک بر خطر باشد و خدای تعالی همی گوید **وَ تَزَوَّدوا فَاِنَّ
خَیرَ الزّادِ التَّقوی** و اندر این قول که همی گوید که زاد برگیرید پوشیده
گفته شده است که شما بر سفرید و چون حال اینست و ما بیشتر مردم را اندر
این باب غافل یافتیم و نادانان امت مر حق را خوار گرفته بودند و بر امثال
و ظواهر کتاب خدای ایستاده و ممثولات و بواطن و معانی آن از دست باز
داشته و بر محسوسات و کثایف فتنه گشته و از معقولات و لطایف دور مانده
و مر هوسها را بهوای مختلف خویش ریاست جویان اندر دین استخراج کرده

وفقه نام نهاده و مر دانایانرا بعلم حقایق و مر بینندگانرا بچشم بصایر و
مرجویندگان حق را و جدا کنندگان جوهر باقی تابنده را از جوهر فانی
مستحیل ملحد و بددین و قرمطی نام نهاده اند واجب دید بر ما اینکار را
اندر این معنی تألیف کردن و نام نهادیم مر این کتاب را به **زاد المسافرین**
و یاری بر تمام کردن این کتاب از خدای خواهیم و خردمندانرا بنماییم
برهانهای عقلی و حجتهای خلقی که آمدن مردم از کجاست و بازگشتن
بچیست و ظاهر کنیم با اینها از کتاب خدای تعالی که قرآنست که رسول مصطفی
بدان فرستاده شد سوی خلق تا مر اینخواب کنندگانرا از اینخواب که بیشتر
مردمان اندران غرقه خفته اند بیدار کند و نادانان امت که بر هوای
خویش متابع رای و قیاس شدند از رسیدن بعلم الهی بدان باز ماندند
که مبتدعان و مدعیان اندر امامت که آن نتیجهٔ نبوت بود متابعت
کردند و بدان از معانی رمزهای کتاب خدای دور ماندند چنانکه خدای تعالی
حکایت کند از رسول خویش که بدو سبحانه بنالید از قومی که معانی
قرآنرا دست باز داشتند و بر امثال بایستادند بدین آیت که همی گوید
وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا و وصیت
ما مر خردمندانرا آنست که مر این کتابرا باهستگی تأمل کنند تا زاد خویش
اندر این سفر از او بیابند و برگیرند و چون بیابند بدانند که مثل ما اندر
بیرون آوردن این علم لطیف و دشوار و بایسته مثل کسی است که چاههای
ژرف بکند و کاریزهای عظیم براند تا مر آب خوش را از قعر خاک برهامون
براند تا تشنگان و مسافران بدان برسند و هلاک نشوند و مر این چشمهٔ
آب خوش را از دیوانگان امت صیانت کند تا مر این را بجهل و سفه پلید
و تیره نکنند بلکه بخاک و گل بینبارند و توفیق از خدایست بر گفتار صواب
اندر ارشاد خلق والله
الموفق والمعین

نهادیم
منطقی
تا مر اینخواب کنندگانرا از اینخواب که بیشتر مردمان اندران غرقه اند بیدار کند ۵۶
برآورد

فهرست قولهای کتاب بیست و هفت قولست

قول اول

اندر قول که آن اندر علم حاضرانست

از بهر آن نخستین قول از این کتاب اندر شرح قول گفتیم که مقصود ما
از تألیف این کتاب آنست که مر خردمندان را معلوم کنیم که آمدن مردم اندر
اینجا از کجاست و کجا همی شود و این علمیست دشوار هم بگذاردن و هم
باندریافتن و نفس دانا مر علم این چیزها نفوس را بقول بتواند رسانیدن
یا بکتابت و نفس آموزنده مر علم را از دیگری یا بحاسّت شنوائی تواند یافتن
چون بگوید یا بحاسّت بینائی چون بنویسد و گفتار شریفتر و لطیفتر است
از نوشته از بهر آنکه گفتار ایدون مر حاضران را باشد و نوشتن مر غایبان را
و حاضران از غایبان اولیتر باشند بیافتن علم و میانجی میان خداوند علم
و میان حاضران قولست و میانجی میان او و میان غایبان نوشته است پس
آن میانجی که میان دانا و میان سزاوار آن بعلم است شریفتر و لطیفتر از آن
آمد که میان او و میان کم سزایان آمد پس پیدا آمد که قول شریفتر از
کتابت و نیز حاضران اندر آنچه از قول بر ایشان پوشیده شود بگوینده
باز توانند گشتن و گوینده بعبارتی دیگر آن معنی را که قول بر آن باشد به
شنونده تواند رسانیدن و مر خوانندگان نوشته را چون چیزی از آن
بر ایشان مشکل شود بنویسنده باز گشتن نباشد از بهر آنکه نویسنده را
نیابند و اگر بیابند ممکن باشد که او خداوند آن علم نباشد بلکه نسخت کننده
آن باشد و نیز قول حکایتست از آنچه اندر نفس داننده است و کتابت حکایت
از قول او پس نوشته حکایت حکایت باشد از آنچه در نفس خداوند علمست

دانایان

و قول حکایتست از آنچه اندر نفس اوست پس پیدا شد که قول شریفتر و
لطیفتر است از کتابت و نفس دانا بذات خویش هم از قول بینیاز است و هم
از کتابت و نیازمندی او بهر دو از بهر آنست تا مر آن علم را بدیگری برساند
یا بزبان که بگوید یا بدست که بنویسد و نیز اندر قول اشتباه کمتر از آن
افتد مر شنوندگان را که اندر کتابت از بهر آنکه اندر نوشتن حرفهاست
بسیار که بدیدار اندر کتابت مانند یکدیگر است و آن حرفها اندر شنودن
مانند یکدیگر نیستند چنانکه کسی چیز نوشته باشد و آن مانند باشد
به خبر و حبر و جبر و چون آن بر خواننده کتابت مشتبه شود که مقصود نویسنده
از این کلمات کدام است و بر شنونده چون یکی از این نامها شنود مشتبه نشود
و گمان نیفتدش که بدان نام نامی دیگر را همی خواهد که چون مر هر دو را
بنویسند مانند یکدیگر باشد چنانکه گفتیم و نمودیم پس پیدا شد که قول
بر کتابت مقدّمست و بمثل قول روحانیست و کتابت جسمانی و نیز گوئیم که
قول مر کتابت را بمثل روحست مر جسد را نبینی که چون از نوشته کسی که بقول
مر جوینده آن معنی را که نوشته از بهر اوست خبر دهند آنگه از نگرستن
اندر آن نوشته بی نیاز شود پس گوئیم که همچنانکه قول روح کتابتست معنی
مر قول را روحست نبینی که چون شنونده مر آن معنی را که قول بر او ساخته
شده است اندر یابد از حروف و کلمات آن قول بی نیاز شود و مر آن همه را یله کند
و معنی را مجرّد بگیرد پس بدین شرح پیدا شد که معنی روحست مر روح کتابت را
و قول مر معنی را جسمست و کتابت مر قول را جسمست و بدین شرح که کردیم
پیدا آمد که معنی بقول نزدیکتر است از او بکتابت و مقصود هم از قول و
هم از کتابت معنی است و آنچه او بمقصود دانا نزدیکتر باشد شریفتر از آن
باشد که بمقصود او دورتر باشد و مقصود دانا معنی است و قول بدو
نزدیکتر از کتابتست اگر کسی پرسد که قول چیست جواب او آنست که قول
نامهاست ترتیب کرده که اندر زیر او معنی است و اگر گوید نام چیست گوئیم

حرفهاست ترتیب کرده باتفاقِ گروهی که دلیل کنند بر عینی از اعیان و اگر گوید
حرف چیست گوییم که حروف از تمام تمیز لیتِ نقطهاست از خط و مر حرف را معنی نیست
بلکه معنی اندر ترکیبِ حروف آید چون دا نام آن را هم فراز آورد بنا بها فی کار بر دلیل
گروهی از مردمان معروف باشد چنانکه مر نقطه را بعدی نیست بل درازا
کرا و خط است از فراز آمدنِ نقطهها پدید آید و مر درازا بر ابعادِ نخستین گویند
و گوییم مر صورتِ قول را نامهای معروف هیولیت و مر صورتِ نام را حرفها
معلوم هیولیت و مر صورتِ حرف را آواز هیولیت و مر صورتِ آواز را
هوا هیولیت چنانکه مر صورتِ پیراهن را کرباس هیولیت و صورتِ
کرباس را ریسمان هیولیت و مر صورتِ ریسمان را پنبه هیولیت و
صورتِ پنبه را طبایع هیولیت پس گوییم که قول نباشد مگر از مردم
با آواز و آواز نباشد مگر از بیرون جستنِ هوا از میانِ دو جسم و تا آوازی
کشیده اعنی دراز نباشد صورتِ قول بر او ننشیند و تا هوا اندر چیزی
کر مر او را بگیرد باز داشته نشود و از آنچیز مر او را بفشردن بر دهگذری
تنگ بیرون گذاشته نشود آوازِ دراز که مر هیولای قول را شاید بحاصل
نیاید چنانکه نفسِ مردم مر هوا را بشش اندر کشد و اندر جوفِ آن آلت
باز دارد پس آنگاه شش مر باد را بسینه فراز افشارد و مر گذرگاه آن باد را
که حلقوم است چنانکه خواهد فراختر و تنگتر همی کند تا آوازی دراز بیرون
آمدنِ آن هوا از میانِ شش مر و را بر مجرای حلقوم حاصل همی شود و هرگاه
که مر حلقوم را تنگتر کند آوازش باریکتر آید و چون فراختر کند آوازش
ستبرتر شود ذلک تقدیر العزیز العلیم آنگاه چون آواز بکام اندر افتد
نفس مر و را بمیانِ کام و دندانها و لبها و زبان ببرد بمجرهای ترتیب کرده
و بعضی را از آن آوازِ بریده شده براهِ بینی بیرون گذارد و بعضی را براه
دهان تا مر حرفها را گشاده و بی کندی و عیب پدید آورد پس گوییم آوازِ دراز
بمثل چون خطی است راست کشیده که نفسِ ناطقه مر آن را بزبان و دندان و لب

بشکند و بمخرجهای گوناگون مر او را بخاند که آن مخرجها شکلهای حروف را از
راهِ شنودن نه از راهِ دیدن و مر هر بیست و چهار حرف را از آن بیشتر و کمتر
نامی کرده اند کان نام مر عینی را از اعیان مر شناسندگانِ آن لغت را دلیل
کند چون مر آن را بشنوند و دست افزارِ نفسِ ناطقه بر این صورتگری که
بر هیولای آواز همی کند این چیزهاست که گفتیم از شش و هوا و حلقوم
و سینه و کام و دندان و زبان و کتابت نیز موزونیهاست و قولهاست
که نفسِ ناطقه مر آن را از خطِ راست ساخته است که مر آن را بشکلها و مخرجهای
معلوم بخوانده است همچنانکه مر آوازِ راست را بخوانده است و لیکن
دست افزارِ نفسِ ناطقه اندر این صورت که بر خطِ راست همی کند که مانندِ
آوازِ دراز است دست و قلم و سیاهی و جز آنست و اندر این فعل مر نفس را میانجیان
بیجانند چون قلم و کاغذ و سیاهی و همگان نانزدیکانند جز دست و آن
نیز از محل و مرکزِ نفس که آن دماغست دور است و اندر فعلِ قول مر نفس را
دست افزار شش و سینه و حلقوم و زبان و کام و جز آنست که همگان زندگانند
و بدماغ که محل و مرکزِ نفس اوست نزدیکند و بدین سبب است که مقصودِ
نفسِ ناطقه از قول مر شنونده را معلوم تر از آن شود که مر خواننده را از
نوشته چون قول بنفس مخصوص تر است از کتابت و بدو نزدیکتر است
از کتابت و مر نفس را بر حاصل کردنِ این مصنوع که قول است میانجیان زودتر
افزارهاش نزدیکند و زنده هستند و کتابت را میانجیان و دست افزارهاش
دورند و زنده نیستند قول چون زنده ایست روحانی و کتابت چون مرده
جسمانی و جویندگانِ علم بعلم از راهِ این میانجیِ روحانیِ زنده زودتر
از آن رسند که از راهِ آن میانجیِ جسمانیِ نازنده رسند اینست قولها
اندر قول و اکنون اندر کتابت

سخن گوییم

بعون الله تعالی و توفیقه

قول دوم

اندر کتابت که آن علم قاپیانست

کتابت از جملگی حیوان بمردم مخصوص است و مر حیوان بی نطق را با مردم
هم اندر گفتار و هم اندر صنعتها شرکتست و اندر کتابت نیست، امّا شرکت
حیوان دیگر با مردم اندر گفتار چنانست که مر بیشتر حیوانرا هر یکیرا بانگی
هست کان خاصه مر وراست و آن بانگ از او بمنزلت نطق است از مردم و نیز
بیشتر از حیوان بعض آنست که بوقت شادی و ایمنی جز چنان آواز دهند
که بوقت ترس و درماندگی دهند چنانکه مرغ خانگی بخاصه آوازها دارد
و مر نر او را خروس گویند و ماده اش را ماکیان گویند و مر خروس را بوقت
ایمنی و شادمانی آواز معلومست که چگونه است و بدان وقت که پرنده بر
سر او بگذرد و از آن بترسد و مر یاران خویشرا از آن حذر فرماید پیداست
که چگونه آواز دهد و بوقتی که مر ماکیانرا سوی دانه خواند که بیایید
معروفست که چگونه خواندش و بوقتی که ماکیانرا جای خایه نهادن بنماید
و بفرمایدشان که اینجا نشینید و باید خویش به آوازش معلومست پس این
آوازهای مختلف مر نوع خویشرا بحاجتهای مختلف بمنزلت نطق است، و نیز
اندر صنعتها مر حیوانات را با مردم شرکتست چنانکه مر عنکبوت خویشرا همی
خانه بافد و زنبور بدان نظم و ترتیب بی هیچ خلل خانه همی سازد و مرغان
هستند که مر چوبرا سوراخ کنند و اندر او جای گیرند و مرغانند که از گل
خانه ها برآرند و مرانرا دهلیز سازند و اندر او بچها کنند با آنکه حیوانات
هستند که مردم از صنعتهای ایشان عاجز است چون کرم قز که بر آن نوع
ابریشم سازد و چون زنبور که از شکوفه انگبین کند و چون صدف که از آب باران
مروارید کند پس این همه صنعتهاست مر حیوانات را چنانکه مردم را صنعتهاست
ولیکن مر هیچ حیوانرا اندر کتابت با مردم شرکت نیست و کتابت سپس از قولست
و خاصیت مردمست و قول مردم را عامتست از آنست که هر نویسنده مردمست

و هر مردی نویسنده نیست و هر نوشته ای قولست و هر قولی نوشته نیست
و هر مردی که مر او را این دو فضیلت که خاصگان مردمند هست او بکمال
نزدیکتر است بل قول نوشته ایست که زبان مر او را بجای قلمست و آواز مر
او را بمنزلت خطی راستست و مر شکلهای حروف او را هوای بسیط لوحست
و هوا نگارنده نمایست و نگارپذیر نیست از آنست که قول زود همی ناپیدا شود
اندر هوا و نوشته قولیست که قلم مر او را بمنزلت زبانست و خط راست مر
او را بمنزلت آواز کشیده است و مر شکلهای حروف او را لوح و سطح خاک و
چیزهای خاکی پذیرد و خاک صورت پذیر است از آنست که نوشته بر او دیر
بماند و شرف نوشته بدانست که علم بمیانجی او از دانایان بغایبان رسد از
پیشینیان بباز پسینان آید و از قول جز حاضران مجلس او کسی بهره نیابد
مگر بحکایت از زبانها و نیز شرف نوشته بدانست که او قولیست که خط
اندر او باشکال خویش بمنزلت آوازست بحروف خویش پس با خط بر جایست
آن قول از نویسنده باواز برجا باشد و کسی که آواز او را شنوندگان همی
شنوند منکر نتوانند شدن که مر این همی نگوید پس نوشته قولی باشد
قائم بذات خویش پس از آنکه گوینده او خاموش گشته باشد و چشم مر
اشکال حروف نوشته را بمحل گوش است مر اشکال حروف گفته را و لیکن
بر چشم نانویسندگان پرده ایست کان پرده بر چشم نویسندگان نیست هر چند
که این هر دو تن اندر دیدار اشکال حروف همچو اندر دیدار دیگر مبصرات
برابرند و همچنینست حال کسانی که سخنی بشنوند و از آن جز بآوازی واقف
نشوند و معنی آن ندانند و دیگر گروه مر همان سخن را بشنوند و بر معنی آن
احاطت یابند و این هر دو گروه شنوندگان باشند بظاهر و لیکن هر که از
قول بر معنی محیط نشود مر آن قول را نشنوده باشد همچنانکه آنکس که نوشته
مقصود نویسنده را نداند مر نوشته را ندیده باشد و آنکس که او چیزی را
با دیگری برابر بیند و اندر معنی کان دیگر بیند نبیند او کور باشد چون

اضافت بدان دیگر کرده شود همچنان که کسی مر گفته را با دیگری برابر
بشنود و اندران گفته مر معنیرا کان دیگری شنودن شنود او کر باشد
چون اضافت او بآن دیگر کرده شود و خدای تعالی اندرین معنی همی گوید
مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَىٰ وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ
مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ و بدین شرح ظاهر شد که مردمان که اندر حال با
چشم بینا و گوش شنوا اند بعضی کران و کوران اند چنانکه خدای تعالی همی
گوید صم بکم عمی فهم لا یعقلون پس این قول که همی کری و گنگی و
نابینائی بر شنوندگان و گویندگان و بینندگان بظاهر حکم کند دلیلست
بر آنکه مردما نا همی چشمی و زبانی و گوشی دیگر حاصل باید کردن جز
اینکه دارند و بجای خویش اندرین معنی سخن بگوییم اکنون گوییم که قول
اثر نفس است از نطق و نطق مر نفس ناطقه را جوهریست و کتابت مر او را عرضیست
و استخراجی و بدین سببست که هر دو خردمندی که قصد کند بتوانند
که نوشتهای سازند که جز ایشان کسی مر آنرا نتواند خواند و بتوانند که
زبانی سازند که جز ایشان کسی مر آنرا نداند و نیز کودک خرد که قوت
ناطقه او مایه گرفتن گیرد آهنگ سخن گفتن کند و هر چیزی را که نام
آن نداند نامی بنهد و قصد نطق کند و کسی که نوشته نداند یا ندیده
باشد قصد نوشتن نکند از بهر آنکه نطق مر او را عطای الهی است جوهری
و کتابت مر او را تکلفی است اکتسابی و هر که اندر علوم ریاضی بترتیب
و تدریج برآید مر او را ظاهر شود که اندر هر علمی از آن مر او را چشمی دیگر
گشاید و گوشی دیگر باز شود و زبانی دیگر پدید آید که پیش از آن مر
او را آن چشم و آن گوش و آن زبان نبود و چون مردم مر دانا را طاعت
ندارد و بآموختن رنج نبرد آن چشم مر او را باز نشود که مر اشکال هندسیرا
بدان ببیند و آن گوش مر او را نگشاید که مر برهانهای عقلی را بدان بشنود
و این چشم و گوش آفرینشی که دارد مر او را اندر دیدن و شنودن اشکال

و اقوال یاری ندهد و خدای تعالی اندرین معنی همی گوید مر آنکسرا که مر
گذارندگان کتاب او را طاعت نداشتند و از پس هوای خویش رفتند
وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً
فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ
بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ اینست سخن ما اندر
کتابت سپس سخن اندر قول و پس از این سخن گوییم اندر قول و کتابت خدای
بر ترتیب آفرینش و مر عقلا را بحجتها و برهانهای روشن ظاهر کنیم که
قول و کتابت خدای تعالی کدامست تا بدانند که ما مر دین حق را بر بصیرت
پذیرفته ایم نه بتقلید و بنیاد دین خدای بر عقل است نه بر تکلیف
جاهلانه چنانکه جهال امت پندارند

قول ششم
اندر حواس ظاهر

نفس مردم مر قول و کتابترا که مر او را علم از آن بحاصل شود بحاستهای
سمع و بصر اندر یابند بدین سبب سپس از سخن اندر قول و کتابت سخن
اندر حواس ظاهر گفتیم پس گوییم که حواس پنجگانه اند اندر جسد مر نفس را
آلتهاست که نفس بدان چیزها را اندر یابد و حواس حیوان بعضی شریفتر
از بعضی است و شرف آن بر یکدیگر بمنفعتها و مضرتهاست که حیوان بدان
حواس مر منافع را بجوید و از مضرتها پرهیز کند پس حاستی که اندر آن
مر او را منفعت بیشتر است شریفتر است و شرف حواس حیوان بعضی
بر یکدیگر نه چون شرف حواس مردمست بر یکدیگر بلکه از آن بعضی
هست که موافقت و بعضی هست که مخالفت و بیان این قول آنست که گوییم
اندر حاستی بساونده که آن عام تر است بدانچه بودن مر حیوان را اندر همه
جسد اوست مر حیوان را منفعت آنست که اندر درد و رنج که بدان هلاک شود بدین
حاست یابد و از آن حذر کند و مر جفت خویش را بسبب لذت مجامعت بقوت

بمنفعتها

این حاسّت جوید تا نوع خویش را از فنا بزایش نگاه دارد **واندر حاسّت چشنده**
مر حیوان را منفعت آنست کاندر غذای خویش رغبت کند **و مر حاسّت بساونده را**
اندر حیوانِ بیشتر بر حاسّت چشنده او فضلست از بهر آنکه حاسّت چشنده
حیوانات ضعیفست و مر لذّت کمتر یابد واندر غذا بقوّت جاذبه گرسنه
شوند و رغبت کنند نه بدانکه مر چیز خوش را از ناخوش بدانند چنانکه
مرغان و ماهیان دانه خوارد که غذای خویش را ناشکسته فرو خورند و از
درد و رنج بقوّت حاسّت بساونده گریزند واندر جفت گرفتن و نگاه
داشتن نوع خویش بدین قوّت رغبت کنند پس درست شد که مر حاسّت بساونده
حیوان را بنظر بر حاسّت چشنده او شرفست **واندر شنونده** مر حیوان را
نفع اندکیست و دلیل بر درستی این سخن آنست که بسیار حیوانست که مر او را
این حاسّت نیست چون ماران و ماهیان و موران و موشان و ملخ و بعضی از
مرغان واندر زندگی و زایش ایشان که آن کمالِ حیوانست بدین سبب خللی
نیامده است پس پیدا شد که مر حاسّت شنونده را اندر حیوانِ بی نطق
شرفی نیست و آن کمتر حاسّتی است مر ایشان را **واندر حاسّت بوینده** مر حیوان را
نفع آنست که بدو بشناسد حیوانِ بی نطق مر غذاهای سودمند و زیانکار
خویش را و بقوّت این حاسّت از آنچه هلاکِ او اندر آنست از گیاهها که زهر
ایشانرا و از آبهای شور و سوزنده پرهیز کند و آن خوردنیها که بوی
بشناسد و بداند که از مر او را غذاست و مر این حاسّت را بر بیشتر از حواسِ ایشان
فضلست نبینی که سگِ شکاری همی بوی مرغ زنده را اندر چشمها و کشتها
بیابد و مور اندر زیرِ زمین بوی دانه گندم که بر زمین دهلیزِ خانه او بر روی
زمین بیفتد بیابد و از سوراخ برآید و آنرا ببرد **واندر حاسّت بیننده** مر حیوان را
منفعت بسیار است از بهر آنکه مر دشمن خویش را از دیگر حیوانات بدین حاسّت
بشناسند همچنانکه مرغ باز کارد را از نبات بحاسّتِ بوینده بشناسند و خورش
خویش را بدین حاسّت تواند طلب کردن و از چهها و آبها و آتش کاندران بیم

چشنده — چشنده — اندر چشمها و کشتها

هلاک او شود بحاسّتِ بیننده پرهیز کند و فایده حیوانات بیشتر اندر
کشیدن منفعت بخویشتن و دور کردنِ مضرّت از خویشتن بدین رو حاسّه
که یاد کردیم و شرفِ حواسِ ایشان بر یکدیگر چنین است که گفتیم **واما**
مر نفسِ ناطقه را حاسّتِ شنونده شریفتر از همه حواس است از بهر آنکه
شرفِ نفسِ ناطقه بر دیگر نفوس بدانست که علم پذیرست و نفسی که مر او را
حاسّتِ شنونده نباشد نه بنطق رسد و نه هیچ علم از علوم ریاضی و نه بعلم
الهی چه رسد بلکه آنکس که گنگ باشد که سخن نتواند گفتن او از درجه
مردمی ساقط باشد **و نفسِ ناطقه را** حاسّتِ بوینده کمتر از همه حواس است
از بهر آنکه بزرگتر زیانی مر آنکس را که این حاسّت مر او را نیست آن باشد که
مر بوهای خوش را نیابد و آن زیان مر آنکس را که این حاسّت نیست برابر آن سود
باشد که مر گندهای ناخوش را نیز نیابد **پس** پیدا شد بدین شرح که حالِ
حاسّتِ شنونده و بوینده اندر شرف و خساست سوی نفسِ ناطقه بخلافِ
آنست که سوی نفسِ حیواناتِ بی نطقست از بهر آنکه حاسّتِ شنونده اندر
حیوان خسیس‌تر حاسّتی است و بوینده اندر ایشان شریفتر حاسّتی است
چنانکه شرح آن گفتیم و حاسّتِ شنوایی اندر مردم شریفتر حاسّتی است
و حاسّتِ بویایی اندر او خسیس‌تر حاسّتیست بخلافِ آنکه در حیواناتِ بی
نطق است **و حاسّتِ چشنده** مر مردم را لطیف و قوّتِ بیشتر که بقوّت این حاسّت
مردم همی اندر چیزهایی رغبت کند که مردم را از آن جز لذّت و دفع رنج
گرسنگی همی لذّتها از مزهها حاصل شود که مر حیوانِ بیشتر را آن نیست **واندر**
دو حاسّتِ بساونده و بیننده که نگاهداشتِ حیوان مر خویشتن را از درد و
رنج سرما و گرما و جستن مر لذّتِ جفت گرفتن را تا بدان نوع او بر نخیزد و حذر
کردن از دشمن خویش و دور بودن از چهها و کوهها کاندر آن او فتد هلاک
شود و طلبِ غذا بدانست حیواناتِ بیشتر با مردم انبازند **آنگاه** آنچه نفس
ناطقه بدان مخصوص است از منافع که گفتیم آن بر حواس است و دیگر حیوانات

بزرگتر زیان — چشنده

ازان بی نصیبند علمست که شرف مردم بر حیوان بدانست و علم بنفس مردم
نادان که او بمنزلت ستور است از دانا که او بمحل فرشته است از دو راه رسد
چنانکه گفتیم یکی براه حاست شنوائی که مر قول را بدان یابد و دیگر براه
حاست بینائی که مر کتابها بدان خواند پس از آنکه آموخته باشد تا بعلم
اندر جای ستوری بدرجه فرشتگی برشود پس گوئیم که این دو حاست
مر نفس مردم را شریفتر از دیگر حواس است از بهر آنکه رسیدن نفس مردم
بعلم که کمال مردم بدانست بدین دو آلتست و از این دو آلت مر او را قوت
سامعه شریفتر است از قوت باصره از بهر آنکه اگر مردی از مادر بی حاست
بیننده زاید مر نطق را بحاست سمع بیابد و بسیار علم برسد چون حاست
شنونده اش درست باشد مگر آن باشد که مر اشکال و الوان را صفت نتواند
کردن و اگر مردی از مادر بی حاست شنونده زاید سخنگوی نشود و مر هیچ
علم را اندر نیابد هر چند که بیننده اش درست باشد مگر پیشه تواند آموختن
که باشارت مر آنرا بگیرد و از بهر آن گفتیم که اندر دانا شدن مر نفس مردم را
کمال اوست که نفس مردم از آفرینش آراسته آمده است مر پذیرفتن علوم را
چنانکه نفس نامیه اعنی روینده و افزاینده آراسته آمده است مر پذیرفتن
زیادت را و درستی او و کمال نفس نامیه که اندر درخت است بدانست که تا
بپذیرد و درختی از او حاصل آید پس همچنین کمال نفس ناطقه که دانش پذیرست
اندر آن باشد که مر علم را بپذیرد و دانا او دانائی بحاصل آید و نفس ناطقه
اندر این عالم بقوت همی دانا آید و آنچه از قوت بفعل آید بکمال خویش
رسد و چون حال اینست گوئیم که آن آلت که از او خداوندش بکمال خویش
رسد شریفتر آلتی باشد مر خداوندش را پس پیدا شد که این دو حاست
که از او یکی سامعه است و یکی باصره است مر نفس ناطقه را شریفتر آلتهاست
و مر نفوس حیوانات بنظر اندر این دو حاست از این فواید که یاد کردیم
نصیبی نیست بلکه نفس ناطقه بدین فواید مخصوص است و هر که بدرجات

علوم

علوم برآید فواید شنوائی و بینائی او همی افزاید بهر علمی نبینی که چون مردم
اندر علوم ریاضی بدرجه حساب آید چون بگویندش که عدد اول کدامست
و ثانی کدام است و اعداد بعضی ناقص است چون چهار که جزوهاش نیمه
و چهار یکست و آن سه باشد کم از او و بعضی زاید است چون دوازده که
جزوهاش نیمه و سه یک و چهار یک و شش یک و دوازده یکست که جمله
شانزده باشد بیش از او و بعضی معتدلست چون شش که جزوهاش نیمه و
سه یک و شش یکست که جمله شش باشد همچو او آنکس که مر این عددها را
ببیند دیدنی که بیش از آن مر آنرا نه چنان دیده باشد چون بگویندش هر
عددی نیمه دو کناره خویش است چون نداند که این چه سخنست مر آنرا به
خود نشنود و چون شنوانندش که این چنان باشد که چهار عدد نیمه پنج و نیمه
سه است که بر دو کناره او بند بشنود و شنوائیش بیفزاید و چون بدرجه
مساحت و هندسه آید و بنمایندش که مضروب دو ضلع مربع چون جمع
کرده شود با مضروب قطر مربع برابر آید نداند که چگونه همی گویندش و
نبیند مر آنرا مگر آنگاه که بیاموزندش و مر آنرا بشکلی مربع که مر او را بود و
خط چهار قسم راست کنند و باز هر قسمی را از آن بخطی که آن قطر او باشد
بدو پاره کنند چنانکه مربعی پدید آید اندر آن چهار مربع که هر ضلعی از
آن مربع قطر هر مربعی باشد از آن چهار مربع مساوی بود و بنمایند آنگاه
هم بشنود مر آن قول را و هم ببیند مر آن شکل را پس این بینائی و شنوائی باشد
که مر او را بدین علم حاصل شود که آن بینائی و شنوائی مر او را پیش از آن نبود
و همینست حال زیادت شدن شنوائی و بینائی مردم اندر هر علمی از علوم
پس پیدا شد که این دو حاست مر نفس ناطقه را زیادت پذیرات بدون دیگر
حواس و هر که بمراتب علمی همی بیفزاید هر ساعتی بینائی و شنوائیش همی شود
و هر که بمنزلت ستوری باشند کور و کر بمانند و هر چند که چشمش روشن
و گوشش گشاده باشد نبیند و نشنود مر چیزها که دانا مر او را بنماید و بگوید

بیاموزندش

چنانکه

چنانکه خدای تعالی همی گوید لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا
يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ
أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ وغافل نگویند مگر کسی را که او از چیزی
غافل باشد که مر او را رسیدن بدان ممکن باشد و مردم را رسیدن بعلم
ممکن است و هر که از آن باز ایستد از غافلان باشد و سبیل خردمندان
آنست که مر آفرینش آفریدگار را بدانچه مر ایشان را آراسته آفریده است بدین
علم از روی گردانیدن اندر یافتن علم الهی که پیغمبرانند ضایع نکند
تا مستوجب عقوبت جاویدی نشوند و مر گوش و چشم خویش را بطلب
کردن علم بینا و شنوا کنند تا ببینند و بشنوند آنچه مر ایشان را از دیدن
و شنودن آن چاره نیست و اندر شنودن علم خدای تعالی و دیدن عجایب
که اندر صنع اوست بر گوش و چشم جدائی که ستوران با ایشان اندر آن
شرکت اند اعتماد نکنند تا بدرجه مردمی برسند و از ستوری برهند

ولله | الحمد

قول چهارم
اندر حواس باطن

نفس مردم هر معنی را که اندر قول و کتابت یابد بحواس باطن بپذیرد
و تصرف کند اندر آن بدین سبب پس از قول اندر حواس ظاهر
سخن اندر حواس باطن گفتیم و مر نفس مردم را بحواس ظاهر از بهر اندر
یافتن محسوسات حاجتست و مر او را بحواس باطن از بهر اندر یافتن
معقولات حاجتست و محسوس از قول آوازاست و نامهاست بحروف
گفته و از کتابت خط و حروفست نوشته و معقول از قول و کتابت
معنی است و یافتن مر آن معنی را که نامهای گفته و نوشته بر او افتاد
و مر نفس را چیزهائی که آن بحواس باطن یافتنی اوست از راه حواس ظاهر
یافته شود پس گوئیم که حواس باطن مر نفس را چون تخیلست. و چون
وهمست. و چون فکرست. و چون حفظست. و چون ذکرست یعنی یاد کردن

و کسی کز مادر نابینا زاید مر رنگها و شکلها را توهم و تخیل نتواند
کردن و همچنین هر که از مادر کر زاید بانگها و لحنها اندر وهم و فکرت
او نیاید پس ظاهر شد که حواس باطن همی مردم را بمیانجی حواس ظاهر
حاصل شود پس گوئیم که حواس باطن بسیار است و از او یکی وهم است که
حرکت فکرت است با نخستین حرکت عقلست و وهم پس از حس است و وهم نیست
مر چیزها را که مر او را حس نیست و مر وهم را خطا بیشتر از آن افتد که مر حس را
او فتد از بهر آنکه مردم مر بسیار چیزها را که ناکار و ناسودمند توهم کند و
مر چیزهای سودمند را از ناکار توهم کند و فرق میان حس و وهم آنست که
مر حس را فعل ببیداری مردم باشد تنها و مر وهم را فعل هم ببیداری
مردم باشد و هم بخفتگی و نیز حس مردم مر چیزهای حاضر را یابد و
وهم از مردم هم مر چیزهای حاضر را یابد و هم مر چیزهای غایب را و وهم
حیوانات را بمنزلت عقلست مردم را از بهر آنکه وهم اثر ضعیفست از عقل
پس حرکات قصدی مردم بفکرتست که آن از حرکات عقلست و حرکات
ستور بقصدهای او بوهمست که او راست و این حرکت نفس حسی است
اندر طلب غذا یا طلب جفت خویش یا گریختن از دشمن و حدس آنست که
قوتیست مر چیزها را اندر یابنده بمیانجی هوا یا گوئیم قوتیست پذیرنده
مر اثر محسوسات را که اندر او کنند و قوت متخیله آنست که مر صورتها را که
بر محسوسات یابد از هیولیها مجرد کند و نگاه دارد و این قوتست اندر مقدم
دماغ و قوت متخیله مر آن صورتهای مجرد کرده را بقوت حافظه
دهد که یکی از حواس باطن اوست و اندر مؤخر دماغ است و قوت ذاکره
آنست که مر آن صورت نگاه داشته را باز جوید از حفظ و نخست حفظ
آنگه ذکر است از بهر آنکه تا چیزی یاد گرفته نباشد مر او را یاد نکند و چون
قوت متخیله مر صورتها را از صورتهای شخصی یا صورتهای قولی یا کتابتی
از هیولی او مجرد کند و بقوت حافظه سپارد پس حافظه مر آن صورتها را

نگاه دارد و صورتی که از آن سپس قوّت متخیّله بد و همی رساند حافظه مر آنرا
بآن صورت پیشین برابر کند تا چون مر همان صورت پیش از این باید بداند
که این همانست و چون صورتها با یکدیگر در خور نیفتند همیداند که این آن
نیست و چون قوّتهای نفس جایگیر نیست و مر جای را اندر او مقرّ نیست بلکه
مکان صورتهای مجرّد است صورتهای بی نهایت اندر او همی گنجد واکنون
گوئیم که از حواس باطن قوّت متخیّله که مر صورتها را از هیولی مجرّد کند
بر مثال نویسنده است که مر صورت قول را از هیولی که آن هوا و آوازست
مجرّد کند یعنی مر هوا و آواز را از قول بیفکند و مر صورت نوشته را از
سیاهی و کاغذ و حروف و جز آن مجرّد کند و این همه حشوات را از او بیفکند
و مر آن صورت بی هیولی را اندر قوّت حافظه بنویسد و آنچه اندر حفظ مردم
حاصل شود کتاب نفسانی باشد که مر آنرا نفس نوشته باشد بقلم متخیّله
بر کاغذ حافظه نبینی که اندر حفظ مردم چون مر نوشتها را حفظ کند از
خطهای نوشته و حرفهای آن همه نگاشته باشد پس آن چیزی نیست
مگر صورت مجرّد که قوّت متخیّله مر آنرا از آن نوشته که دیده بود مجرّد
کرده است و اندر حفظ مر او را بنگاشته است و قوّت ذاکره بر مثال
خواننده آن کتابست از بهر آنکه ذاکره هرگاه که خواهد مر آن نوشتها را
که اندر حفظ اوست برخواند و آنچه محفوظ اندر حفظ بر حال خویش
بماند بر مثال نوشته‌ای که هرچند خواننده مر آن قول را از او خواند و
دیگران همی شنوند آن نوشته بر حال خویش همی ماند آنگاه گوئیم که نفس
بقوّت ذاکره مر آن نوشتهای نفسانی را که بقوّت متخیّله اندر حافظه
نوشته است بتواند خواندن بی آنکه از آن نوشته مر چیزی را باواز و حرف
شنودنی بیرون آید چنانکه ما توانیم که مر سورتی را از قرآن که محفوظ
ما باشد یا مر قصیده‌ای را از شعر که بحفظ داریمش درس کنیم و یاد آریم تا
بدانیم بدان یاد کردن که آن اندر حفظ ماست بی آنکه مر آنرا بلفظ بیرون

آریم و باواز بگذاریمش و بدان شرح که کردیم ظاهر شد که مر نفس را همچنان
که بظاهر کتابتی و کتابتست بباطن نیز کتابت و کتابتست و همچنان که مر او را
بظاهر گفتاری و گفتنی است بباطن نیز مر او را گفتاری و گفتنی است مگر
آنست که کتابت و کتاب و گفتار و گفتنی او آنچه ظاهر است همه هیولیها
مصوّر است و آنچه باطنست همه صورتهای بی هیولی لاجرم یابندهٔ آن
صورتهای مجرّد همه قوّتهای لطیفست و آن حواس باطنست که مر محسوسات
و مدرکات آنرا با بسیاری آن اندر او جایگیر نیست و نماینده این
صورتهای هیولانی همه اندر مشاعر جسمی است و آن حواس ظاهر است
که مر دو چیز را بیکجای نتواند یافتن مگر بمکان بمکان و محسوسات اندر
این حواس با یکدیگر مزاحمست و جایشان اندر او تنگست چنانکه مر دو حرف را
اندر یک مکان نتواند نوشتن و اندر کتاب نفسانی بسیار علمهای مختلف
جای گرفته است بی هیچ زحمتی و تنگی جای و اندر این قول پیدا کردیم
مر نفس خردمند را بر وجود قولی و کتابتی جز این قول که نفس ناطقه مر او را
باواز کشیده بر هوای بسیط بنگارد و جز این کتابت که نفس مر از انگشتان
شکنجیده همی بر لوحهای زمینی صورت کند تا چون اندر قول و کتابت
خدای سخن گوئیم که آن برتر است از این قولها و کتابتها نفس خردمند مر
آنرا متحمّل شده باشد و بداند که آن تخیّل که عامّه بیشتر همی گویند
که فرشتگان مر فعلهای مردمان را بر طومارها همی نویسند و نیست با
مهر کسی را نامهٔ نوشته ببستانند رهند فاسد است و معنی آن ندانند
و آنچه همی گویند که جبرئیل سوی رسول مصطفی آمدی و آیات قرآن را
باواز بگفتی تا رسول بشنودی بگوش جسمانی محالست از بهر آنکه آواز
جز بیرون جستن هوا از میان دو جسم بحاصل نشود و فرشته جسم نیست
بلکه روحست و روح مکان گیر نیست و در مکان نیست تا هوا اندر او شود و
بیرون آید و تصوّر جهّال امّت اندر این معنی بخلاف قول خدایست از بهر آنکه

خدای تعالی همی گوید اندر قرآن سوی رسول روحست و روح جسم نباشد
و آنچه جسم نباشد او را آواز نباید پس از فرشته آواز نباید و همی گوید بر
دل رسول فرود آمد جبرئیل و همی نگوید که پیش چشم او آمد و آواز داد بدین
آیه **وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ
لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** و مر این کتاب را از بهر جویندگان
حقایق ساختیم نه از بهر جهال بی تمیز و از این قول گذشتیم و لله الحمد

قول پنجم
اندر جسم و اقسام وی

واجب آمد سپس اندر حواس ظاهر و باطن سخن گفتن اندر جسم از بهر
آنکه آنچه مر او را نفس بحواس ظاهر یابد همه جسمست هرچند که گروهی
مردمان همچنان ظن برند که چیزها از محسوسات نه جسمست چون رنگ
و بوی و نور و جز آن و قول حق و کلی آنست که محسوسات همه جسمست و آنچه
جسم مر او را برگیرنده است همه از جسمست و صفات لطایف اندر خود کثایف
نیست و همچنانکه صفات آنچه نه جسمست جسم نیست روا نیست که آنچه صفات
جسمست نه جسم باشد پس دانش که صفت نفس لطیفست که نه جسمست
ناچار نه جسمست و سیاهی که آن صفت جسم کثیفست که آن جسمست نه نفس است
ناچار جسم باشد ولیکن از جسم جزوهاست که حس مر آن را اندر نیابد و لکن
عقل بدلایل داننده است که آن جسمست چنانکه بحس یافته نشود که بوی از
چیز بویا چون مشک و کافور و جز آن جسمست که روی همی جدا شود تا بمغزهای
بویندگان برسد ولکن عقل داند که حاسه بوینده را طبیعت بخار است
و مر بخارات را یابد و بوی از مشک و جز آن بخاریست که از آن همی برخیزد و اندر
هوا همی رود تا حاسه بوینده مر او را بهم جنسی که با او دارد همی بیابد و همچنین
حال رنگها و مزه ها و جز آن و جسم مر او را برگیرنده است **وطباعیان** گفتند
که جسم دو است یکی از او طبیعی است و دیگر تعلیمی **اما جسم طبیعی** آنست که موجود

که اندر جسم سخن گوییم نخ

همه در خود نخ

بفعل و بذات خویش ظاهر است و مکان گیر است و مقداری از او با دیگر
مقداری اندر مکان مقدار خویش نگنجد **واما جسم تعلیمی** گفتند آنست
که اندر وهمست و بفعل موجود نیست و بحس اندر نیابد و آن چنانست که
مهندسان گویند نقطه مایه جسمست و او چیزیست که مر او را اندر وهم درازا
و پهنا و بالا هرگز نیست و چون مر نقطه ها را برابر یکدیگر ترتیب کنیم و
پیوندیم از آن خطی حاصل آید و دو سر خط دو نقطه باشد و گویند که خط
آنکه مر او را درازا است و پهنا و بالا نیست و گویند که چون مر خطها را
هم پهلوی یکدیگر بنهیم از او سطح ترکیب یابد و سطح آنست که مر او را درازا
و پهناست ولیکن ژرفی نیست چون روی تخته و چون مر سطحها را بر یکدیگر
بنهیم از او جسم آید که مر او را درازا و پهنا و بالا باشد و این تعلیمیست
و وهمی و این جسم از نقطه هرگز موجود نشود و اندر حس نیاید از بهر آنکه
قاعده این سخن آنست که همی گوید ترکیب خط که او درازاست از نقطه ایست
که مر او را درازا نیست و نه پهنا و نه ژرفی و محال باشد که از آنچه مر او را هیچ
درازی نباشد چون از او بسیار فراز هم نهی از او چیزی درازا آید و روا
نیست که دو چیز از یک نوع که اندر آن نوع معنی نباشد از معانی چون هم
فراز آیند معنی بحاصل آید چنانکه دو ظرف از آب که اندر او خشکی نیست
چون هم فراز آیند روا نیست که خشکی بحاصل آید پس همچنین از آن نقطه ها
که مر هیچ را از آن بعدی نیست روا نباشد که خط یا بعد آید و همچنین سخن
اندر سطح که گفتند او چیزیست درازا و پهن و مرکبست از خطهائی که مر
هر یکی را از آن درازیست و پهنی نیست البته بلکه این سخن از آن سخن که
اندر ترکیب خط از نقطه گفتند محالتر است از بهر آنکه اگر سطح درازا
یافت بدانکه ترکیب از خط یافت که او درازا بود روا بود و لیکن پهنا از کجا یافت
چون ترکیبش از چیزها آمد که مر او را هیچ پهنا نبود و اگر آنچه از چیزهای
بی هیچ پهنا ترکیب یابد واجب آید که پهناور باشد و نیز لازم آید که آنچه

از چیزهای با درازی مرکب شود بی هیچ درازی آید و از این حکم که ایشان
کردند سطح که مرکب او از چیزهای دراز بی هیچ پهنا آمد واجب آید که
پهناوری باشد بی هیچ درازی و این محالست پس آن قول که محال را واجب
آورد محالست و همچنین سخن اندر جسم که گفتند او مرکبست از سطحها که
مر او را درازا و پهناست و ژرفیش هیچ نیست ولیکن جسم دراز و پهن و
ژرفست و این سخنی است که مر تعلیمیان را شاید نه مر محققان را وما گوییم که
موجودات عالم یا جوهر است یا عرض است وحدّ جوهر آنست که بذات
خویش قائمست و اضداد را اندر ذات خویش پذیرنده است و بدان از
جوهریست که آن قائم بذاتست نه موقوفه است و وجود او بذات اوست
نه بدیگری وعرض آنست که اندر چیزی دیگر موجود است و مر آن چیز
دیگر را بمنزلت جزو نیست و مر عرض را بذات خویش بی دیگری قیام
نیست وجوهر بر دو قسمست یکی از او جسمانیست و دیگر روحانی اما جوهر
جسم آنست که مر او را کنارهاست و به شش جانب کشیدگی دارد اعنی درازا و
پهنا و ژرفا و آن مقداری و اندازه ای محدود است و محصور است و مر
او را میانه و کنارهاست و دو پهنای برونی او بدیگری او اندر آمده است
و جسمی مر دیگر جسمی را اندر جای خویش نگذارد که بیاید و مقداری
از او جای دو مقدار خویش نتواند گرفتن و اندر یکوقت از او دو صورت
مخالف نباید و قوت او اندر پذیرفتن اعراض که در خور او است از
سردی و گرمی و سیاهی و سپیدی و جز آن بی نهایت نیست یعنی که چون
آهن بغایت گرم شد گرمتر از آن نشود و چون آب یخ بست نیز سردتر از آن
نشود و جسم مر اعراض خویش را بنهایتی بپذیرد و خاصیت جسم آنست که آن را
مر پیوستن و گسستن را بد فعالیت بی نهایت ووجود جوهر جسم بدو معنیست
یکی از او آن معنی است که جسم بدو پذیرای اعراض شده است و مر آن را ماده و
هیولی گویند و آن معنی بر تحقیق قوت فعل پذیر است بر مثال سیم که اندر انگشتری

ودیگر آن معنیست که جسم را بدان معنی فعلی که بجسم مخصوص است پدید
آمده است و مر آن معنی را صورت گویند و آن معنی بر تحقیق قوتیست که از
فعل فاعل اندر منفعل پدید آید چون صورت انگشتری که از زرگر
اندر انگشتری است پس جسم جوهریست مرکب از این دو معنی که نام یکی هیولیست
که آن قوت فعل پذیر است و نام دیگر صورتست کان قوت فعلیست
وگروهی از اهل طبایع گفتند که جسم اندر ذات خویش هرچند که مرکبست
از هیولی و صورت مر هیولی را بر صورت بجوهریت فضلست از بهر آنکه
صورت بدو قائم شده است وگفتند صورت مر هیولی را بمنزلت عرضست
مر جوهر را و چون عرض بجوهر حاجتمند است اندر قیام و ظهور خویش و
جوهر اندر وجود و قیام و ظهور خویش از عرض بی نیاز است عرض سزاوار
شرف جوهریت نیست و مر این گفتن حال هیولی و صورت و بیشتر
از اهل طبایع بر این قول ایستاده اند و فرق نکردند میان عرض و صورت
واما قول حق آنست که بدانی همچنانکه ظهور اعراض عیانی قیام جواهر است
وجود و قیام جواهر نیز بوجود و ظهور اعراض است اندر جواهر و چون
کند میان جوهر با عرض و هیولی با صورت مر صورتها و اعراض را سبب وجود
و ظهور جواهر و هیولیات گردانیده است و مر جواهر و هیولیات را سبب بقای
اعراض و صور اندر ایشان یافته کرده است و هر یکی را از این دو جهت بی یار
خویش خود وجود نیست بلکه هنوز وجود صورت بی هیولی ممکن از وجود
هیولیست بصورت از بهر آنکه صورت بفاعل خویش قائمست و اندر نفس
موجود است بی هیولی و وجود هیولی و ماده بی صورت ممتنعست بلکه جوهر
خود بحقیقت صورتست نه مادت از بهر آنکه شرف مادت بصورتست
و نیز فعل از مرکبات طبیعی از صورت آید نه از مادت چنانکه مر آتش را فعل
جوهری روشنی و گرمیست و روشنی و گرمی اندر آتش صورتهای اویند
پس سوختن و روشن کردن از صورت آتش همی آید نه از هیولی آتش از بهر

آنکه هیولی آتش همان هیولیست که مر آبراست و چون پیدا شد که فعل مر
صورتها راست ظاهر گشت که جوهر بحقیقت صورتست نه مادّت امّا حاجت
صورت بمادّت از بهر ظاهر شدن صورتست اندر او نه از بهر بقای صورت
بدو و دلیل بر درستی این قول آنست که اندر ما هم مادّتست و هم صورت و
مادّت اندر ما طبایعست و طبایع اندر ترکیب ما پیوسته بتحلیل بیرون شوند
و دلیل بر بیرون شدن طبایع از اشخاص ما بجمله وقتها حاجتمند شدن ماست
بغذا پس از بیسازی ازان که آن گرسنگی ماست پس از سیری و این مادّت
که اندر ماست زیر صورتست و مادّت همواره گریزنده است ازین ترکیب و
هر وقت که ازین مادّت چیزی بیرون شد ما بغذا بدل آنرا بجای او بنهیم
پس صورت ما باقیست و مادّت دیگر همی شود بر مثال خانه که از بنا خشتها
برآورده باشند و هر ساعتی خشتی از آن همی بیرون کشندش و دیگر خشتی
بجای آن همی نهند تا بمدّتی نزدیک این همه خشتها بدل کرده شود و صورت
خانه بحال خویش باشد و امّا فرق میان صورت و عرض آنست که چون صورت
از جوهر زایل شود جوهر از حال خویش بگردد و جوهر مر آن نام را که داده
بدو مستحق شده است و فعل از او بدان صورت همی آید بزوال او نام و
فعل جوهر از او زایل شود و عرض آنست که چون از جوهر که اندر اوست زایل
شود جوهر بر حال خویش بماند و صورتها بعضی صناعی است و بعضی الهیست
امّا صورتهای صناعی چون صورت شمشیر و صورت انگشتریست که آن اندر
آهن و سیم بصنعت مردم آمده است و این دو صورت مر حاملان خویش را نام
و فعل داده اند و ممکنست که این دو صورت از آن دو حامل زایل شوند و
آن آهن که اندر شمشیر است و آن سیم که اندر انگشتریست مر نام انگشتری و
شمشیر را و مر پدید آمدن دو فعل را که بدیشان مخصوصست از بریدن
و مهر کردن و پیرایه بودن مر انگشت مردم را مستحق بدین دو صورت
نگشته اند که اندر ایشان آمده است پس این دو صورت صورتها اند مر این

دو گوهر را چون یکی شمشیر باشد و یکی انگشتری باشد و اعراضند اندر
آهن و سیم نبینی که چون این دو صورت از آن آهن و ازان سیم برخیزند
نه مر آنرا اسپس ازان شمشیر گویند و نه مر اینرا انگشتری گویند بلکه آن آهن
باشد و این سیمی باشد پس صورت شمشیر و انگشتری مر شمشیر و انگشتری را
صورتها اند و اندر آهن و سیم عرضها اند و همچنین آهنی و سیمی اندر آهن
و سیم صورتها اند الهی و اندر جسم عرضها اند و این دو صورت الهی مر آن
دو مقدار طبایع را از آهن و سیم شرف داده اند همچنانکه آن دو صورت
صناعی مر آن دو مقدار آهن و سیم را از شمشیر و انگشتری شرف داده اند و
طول و عرض و عمق اندر جسم صورتها اند نه اعراضند نبینی که جسم بدان
جسمست و این سه صورت مر جسم را آن فعل داده است کز او همی آید از پذیرفتن
صورت و پوشیدن و گسستن و آنچه مر چیزها را فعل دهد صورت باشد مر
او را چنانکه گفتیم اندر صورت شمشیر و انگشتری و این سه صورت صورتها
اوّلند که مصوّرات از صورتهای دوم بدیشان بازگردند چون بازگشتن
شمشیر از صورت شمشیری سوی صورت آهنی و از صورت آهنی سوی
صورت جسمی پس شمشیری اندر هیولی سیم صورتست و اندر آهن دوم صورتست
و جسمی نخستین صورتست که مر او را زوال نیست پس غلط کردند آن گروه
که گفتند صورت عرض است و بجوهریت سزاوار نیست بلکه سزاوار بجوهریت
مادّتست پس گوییم که طول و عرض و عمق صورتهاییست الهی مر جسم را که مادّت
خویش را از هم فرق کرده است و مر هیولی را فراز گرفته است و آن مرکّب که صورت
او مر مادّت خویش را فراز گرفته دارد وجود مادّتش بدو باشد و نگاه
دارنده مادّت خویش باشد و مادّت او از او بیرون نتواند شدن و مادّت
از صورتهای عرضی بیرون شود چنانکه گفتیم از بیرون شدن مادّتها
مردم مر ترکیب او و بدل یافتن او مر آنرا از غذا و صورت آفتاب و صورت
فلک مر آفتاب و فلک را اعنی مر آن هیولیها را که این دو صورت بر آنستاند

آن صورتهاست که مر مادتِ خویش را عرضه کرده است و نگاه دارندهٔ
مادتِ خویشند و این صورتهای الهی است آنگاه گوییم که جسم نخستین قسمت
بدو قسم شود یکی را ازو طبیعی گویند و دیگر را نفسانی گویند اما جسمِ طبیعی
آنست که مر اورا قوتِ الهی جنباننده و قهر کننده است بی آلتی بر سه جهت
یا به سه حرکت و جسمِ طبیعی اندر پذیرفتنِ این قوتِ قهر کننده و جنبانندهٔ
الهی بر سه قسمت یکی آنست که نامِ آن قوّتِ قهر کننده و جنبانندهٔ او گرانیست
که خاک و آب بدین قوت از این قهر کننده سوی میانهٔ عالم گرایندهٔ و
جنبنده اند و دیگر قسم از جسم آنست که نامِ آن قوتِ جنباننده و قهر کنندهٔ
او سبکی است که آتش و هوا بدین قوت سوی حواشیِ عالم بر شونده و متحرکند
و سه دیگر قسم آنست که قهر کننده و جنبانندهٔ او میانِ این دو قوت ایستاده است
و مر گوهرانِ گردنده را از مرکزِ عالم سوی حواشیِ او و مر گوهرِ ارکانِ گراینده را
از حواشیِ عالم سوی مرکزِ او گرد گرفتست بحرکتِ استدارت که مر اوراست
و آن فلکست همگیِ خویش واما جسمِ نفسانی آنست که مر اورا قوتِ جنبانندهٔ
از نفسِ الهی با آلتها بجانبهای مختلف و از آن قوتِ الهی که مر اجسامِ نفسانیرا
جنباننده است نخست قوتِ غذا کشنده است مر نبات را بدو آلت کز او یکی بیخ
و دیگر شاخست بدو جانبِ مختلف کز او یکی زیر است و دیگر زبر است همچنین
چنانکه بیخ او سوی مرکزِ عالم فرو شود و شاخش همی سوی حواشیِ عالم
بر شود و همان جنباننده است که بتدبیرِ الهی مر حیوان را بدست و پای و دیگر
آلت که دارد بجانبهای بسیار و بحرکاتِ گوناگون همی بجنباند و هر جوهری
جسمانی که آن نفسانیست ناچار طبیعی است از بهرِ آنکه هر جسمی که مر اورا
حرکتِ نفسی هست بجانبهای مختلف از آن طبایعِ چهارگانه مرکّبست و مر اورا
از حرکات که مر طبایع راست نیز هست و نه هر جوهرِ جسمانی نفسانیست از بهرِ
آنکه مر طبایع را که حرکاتِ طبیعی دارند حرکاتِ مختلف نیست پس گوییم که
جسمِ طبیعی آنچه بانواعِ حرکات بجوانبِ مختلف متحرکست با حرکاتِ طبیعی که

اندر اوست ناچار مر اورا نفسی است که مر اورا آن آلت داده است که بدان همی
بجانبِ مختلف حرکت کند و دانیم بحقیقت که از جملگیِ جسم آنچه مر آن را
آلتست که بدان بجوانبِ مختلف حرکت همی کند با حرکاتِ طبیعی که دارد
تمامتر و شریفتر است و بمرتبت برتر است از جسمی که مر اورا جز حرکاتِ
طبیعی دیگر حرکتی نیست و این کمال و شرف و مرتبت مر جسمِ نفسانیرا از
نفس است پس پیدا شد بدین شرح که حدِّ نفس کمالِ جسمِ طبیعی با آلتست
چنانکه حکمای دینِ حق و حکمای فلاسفه گفتند و این خواستیم که بیان
کنیم مر این قولِ مجمل را که گفته اند که نفس کمالِ جسمِ طبیعی با آلتست و چون
گفتیم که جسمِ طبیعی آنست که مر اورا قوتِ الهی قهر کننده و جنباننده است
به سه جانب و اجسام به سه قسمت بدان قوتِ جنبانندهٔ طبیعی گشته است و مجمع
نامِ آن قوتست که جنبانندهٔ جسمست و جسم بدین سه حرکت متحرکست همی دانیم
که حرکتِ هر سه قسم از آن نه بذاتِ اوست بلکه بخواستِ قاهر است چه اگر
حرکتِ جسم بذاتِ او بودی همگیِ آن بیک حرکت متحرک بودی و جسم همه
یکنوع بودی پس گوییم که طبع آن قوتست که حرکتِ جسم بدوست و طبع آغازِ
حرکتِ جسمست از بهرِ آنکه گفتند حکما که طبیعت آغازِ حرکتست مر جوهرِ
جسمانیرا و چون بباب حرکت رسیم از این کتاب سخن اندر او تمام بگوییم
و بیان کنیم که از حرکتِ جسم آنچه مر اورا طبع همی گویند قسر است تا گروهی را
که میل سوی قولِ دهریان دارند ببرهانِ عقلی جهلِ دهریان ظاهر کنیم
و حق را چون آفتاب روشن بدیشان نماییم و بدین شرح که یاد کردیم ظاهر
شد که جسم مرکبست از هیولی و صورت که صورتِ او مر هیولی را عرضه
کرده است و مر هیولی را از این صورت بیرون شدن نیست و این مرکب که
جسمست آراسته آمده است مر پذیرفتنِ دیگر صورتها را و هر صورتی که
جسم مر اورا پس از این صورتِ نخستین بپذیرد مر اورا بمنزلتِ عرض است
و جسم از زیرِ آن صورتها بیرون شونده است و بدین صورتِ نخستین را از

گردنده است چنانکه گوییم که صورت آن آبی یا آتشی است اندر جسم هر چند
که آن صورت ذاتیست مر او را و فعل از او بدان صورت همی آید آن صورت
مر او را بمنزلت عرض است چون اضافت آن بصورت نخستین جسم کرده
شود که جسم را جسمی بدانست از بهر آنکه آن صورتها اندر طبایع بدل
شونده است و هر جزوی از آتش که گرم و خشک است چون گرمی او سرد
شود و خشکی او تر شود آن جزو از آتش آب گردد و لیکن آن جزو از صورت
جسمی بیرون نشود از بهر آنکه صورت جسمی مر هیولی نخستین را عرضه
کرده است و وجود هیولی بدوست **و نیز گوییم** که جسم جوهریست فعل
پذیر و فعل نباشد اندر جسم مگر بحرکت پس جسم پذیرنده حرکت است
و آنچه پذیرنده حرکت باشد مر او را بذات او حرکت نباشد چنانکه آنچه
روشنی پذیر باشد مر او را روشنایی نباشد پس مر جسم را حرکت نیست
بلکه حرکت او بچیزی دیگر است پس واجبست که باثر قول اندر جسم
و اقسام آن سخن اندر حرکت و انواع آن گوییم بتوفیق الله تعالی

خویش

قول ششم
اندر حرکت و انواع آن

حد حرکت را حکما بدل شدن ذات چیزی نهاده اند که مر او را ذاتست بگونه‌ئی
از گونه های بدل شدن و گفته اند که حرکت بر شش روی است، دو از او اندر
جوهر است، و دو اندر کمیت، و دو اندر کیفیت **اما** آن دو حرکت که اندر
ذات جوهر است کون و فساد است و کون پدید آمدن چیزیست از طبایع بصورت
بودش و فساد باز گشتن چیز است از صورت بودش سوی طبایع **اما** آن دو
حرکت که اندر کمیت است چون زیادت پذیرفتن چیز است اندر ذات او و افزونی
او و چون نقصان شدن چیز است اندر ذات او و کمی از مقدار او **و اما** آن
دو حرکت که اندر کیفیت است مر آنرا عرضی گویند یکی از آن دیگرگونه شدن
چیز است بصورت چون میوه که از سبزی سیاه شود و دیگر از آن گشتن حال

چیز است بمی چون تمر ترش که شیرین شود یا استحالت یا گرم که بطبع سرد
شود و جز آن و مر آن دو حرکت عرضی را تغیر و استحالت گویند **و گفته اند**
که حرکت بر سه روی است، یکی از او طبیعی است، و دیگر قسری است، و سه دیگر ارادی
اما طبیعی مر حرکات طبایع و افلاک را گفته اند چون حرکت دو طبع گران که
خاک و آبست سوی مرکز عالم و چون حرکت دو طبع سبک که هوا و آتش است
سوی حاشیت عالم و چون حرکت جوهر فلک که آن نه گرانست و نه سبک
باشند اندر بگرد مرکز خویش مر این سه حرکت را حرکات طبیعی گفتند **و اما**
حرکت قسری مر حرکتی را گفتند که اندر مطبوعات آید و مر آنرا بر خلاف طبع
او بجنبانند چون حرکت سنگ که مر او را بقهر سوی هوا بر اندازند تا بقهر
بر شود و بطبع فرود آید یا چون حرکت آتش که مر او را بزخم از میان آهن
و سنگ سوی نشیب فرو جهانیم **و اما** حرکت ارادی مر حرکت جانوران را
گفتند که ایشان بحرکات مختلف متحرک کند **و ما گوییم** که حرکت ارادی بر
تر است هم از حرکت طبیعی و هم از حرکت قسری **و دلیل** بر درستی این آنست که
مردم که متحرکست بحرکت ارادی مر چیز متحرک بحرکت طبیعی را قسر کند بر
حرکت قسری و باز دارد ش از حرکت طبیعی چنانکه مر سنگ را که بحرکت طبیعی
سوی مرکز عالم متحرکست از آن حرکت همی باز دارد و بقهر کند ش بر حرکت
سوی حاشیت عالم **پس** بدین شرح ظاهر شد که مر حرکت قسر را پدید آرنده
حیوانست که متحرکست بحرکت ارادی و اندر اجساد حیوان حرکت قسری بیش
از حرکت طبیعی از نفوس حیوان که حرکت ارادی مر او راست موجود است
چنین که همی بینیم که چهار طبع اندر جسد حیوان موجود است از خاک و آب
و باد و آتش و دو از این طبایع اندر جسد او بر طبع خویش سوی مرکز عالم
گراینده است چون خاک و آب و دو از آن بر طبع خویش سوی حاشیت
عالم بر شونده است چون بخارات گرم از هوا و نفس حیوان که حرکت ارادی
مر او راست مر جسد خویش را که بدین حرکات که یاد کردیم متحرکست همی جنباند

از عناصر

بجانبهای مختلف بقهر خواهد بنشیب بردش و خواهد بفراز پس ظاهر کردیم
که حرکت قسری از چیزی همی پدید آید که متحرک نیست مر حرکت ارادی را و اکنون
گوییم که حرکت بر دو روی بیش نیست، یکی ازو حرکت ارادیست، و دیگر حرکت
قسریست، و حرکت قسری مر خداوند ارادت راست و ازو پدید آینده است
چنانکه بیان آن گفتیم، و حرکت طبیعی هم قسریست و دلیل بر درستی این قول
آنست که حرکت از چیز یا بخواست ذات او باشد یا بخواست جز او باشد و
ظاهر است که مر طبایع را خواست نیست از بهر آنکه مر طبایع را زندگی نیست
و دلیل بر آنکه مر طبایع را زندگی نیست آنست که مر زندگی را پذیرنده است
و آنچه زندگی پذیر باشد زنده نباشد چنانکه گفتیم که آنچه روشنی
پذیر باشد روشن نباشد و چون ظاهر شد که طبایع موات است و مراو را
زندگی نیست و خواست مر زنده راست پس پیدا شد که مر طبایع را خواست
نیست و متحرک نیست بحرکات که مراو را طبیعی گویند و مقدمه این برهان آنست
که حرکت از چیز یا بخواست او باشد یا بخواست جز او باشد و پیدا آمد که
حرکات طبایع بخواست طبایع نیست و ظاهر گشت که حرکت طبایع بخواست
جز طبایع است و چون بخواست جز طبایع است اندر عالم آنست که طبایع همی زندگی
پذیرد و بیابد و آن نفس است کو جز طبایع است و چیزی که بخواست دیگری حرکت
کند حرکت او قسری باشد نه طبیعی پس پیدا آوردیم بدین شرح که حرکت
طبایع قسریست و از نفس است و مر جسم را بذات خویش حرکت نیست و فرق
میان حرکت طبیعی و حرکت قسری هر چند که هر دو را معنی یکیست آنست که
اندر حرکت طبیعی مر نفس را که خداوند حرکت مطلقست مقصودی کلیست و
اندر حرکت قسری مقصود نه کلیست بل جزویست و معنی این قول آنست که
افزایش نبات و حیوان از نفس بحرکت قسریست نبینی که درخت از بر سوی همی
ترکیب پذیرد و خاک اندر زیر زمین اندر همی بدان قوت که مر روح نما راست
بمیان هوا بر شود و مر حیوان را افزونی ترکیب از اندرون او همی بیرون

وچون طبایع خواست نیست

آید هم بدان قوت که اندر آن روح نهاده است و بر طبایع کز آن همی نبات
و حیوان همی ترکیب یابد دو قسر پدید آید یکی آمیختن اجزای او با یکدیگر
اندر نبات و حیوان تا هم یکچیز همی شوند پس از آنکه پیش از آن هر یکی
از آن اندر چیزی بود جدا گانه و دیگر آنکه نفس مر آن طبایع را اندر
نبات و حیوان بدو قوت خویش یکی نامیه و یکی غاذیه همی بجنباند
بجانبهایی که آن جز از جانبهاست که مفردات طبایع همی بدان جانب حرکت
کردی و این حرکات قسریست که نفس همی پدید آرد اندر پدید آوردن مر
نبات و حیوان را و مراد نفس اندر این فعل مراد جزویست از بهر آنکه غرض
اندر پدید آوردن نبات آنست که حیوان ازو غذا یابد و حیوان با شخاص
خویش تا چیز شونده اند همچو اشخاص غذای خویش که آن نبات است و چون
حال اینست گوییم که غرض نفس از پدید آوردن حرکت قسری اندر طبایع
از بهر پدید آوردن نبات و حیوان غرض جزویست و آن حرکتی است قسری
نزدیک یعنی زود باشد که آنچه بدین حرکت جنبد سوی حرکت طبیعی که از
قسری دورست یعنی سکون او دیر باشد باز گردد و بر آمدن درخت بالا
گرفتن او و باز در بریدن اندر زمانی معلوم متناهی مانند حرکت سنگ است
که مر او را بقوت خویش سوی آسمان براند از بهر آنکه مدتی اندک بر شود
و باز فرود آید و این هر دو کار حرکت قسری باشد و لیکن بر شدن سنگ
بهوا و فرود آمدن او بمدتی اندک بقسر نفس جزویست و بر شدن درخت
و حیوان بزرگ شخص بهوا و فرود آمدن او بمدتی دراز بقسر نفس کلیست
و اندر حرکت طبیعی که نفس مر طبایع را داده است هر چند که آن نیز قسریست
چنانکه گفتیم مر نفس را مقصودی کلیست از بهر آنکه مر آن حرکت را سستی شدن
و باز گشتن نیست چنانکه مر حرکت قسری جزوی راست و شرح آن گفتیم و معنی
این قول آنست که انواع نبات و حیوان ببرخاستن و فنای اشخاص برخیزنده
و فانی نیستند و وجود و بقای نبات که وجود و بقای حیوان اندر اوست

بحرکتِ طبیعی است که یافته‌ست اندر طبایع و روا نیست که آن حرکت که وجود
چیزهای باقی اندر وجود و بقای او بسته باشند از حال بگردد بزمانی
کوتاه با آنکه چون بقای نوع به بقای اشخاص است و اشخاص فانیست نوع
فانی باشد واگر کسی گوید که اشخاص زاینده است اگر بفنای او نوع را فنا
لازم آید بزایش او مر نوع را بقا لازم آید و چون این یکی مر فنا را از مرگ
و دیگری مر بقا را از زایش روی با روی و متکافیند لازم آید که همیشه
همچنین اشخاص فانی باشد و انواع باقی باشد جواب او آنست که گوییم فنای
اشخاص واجبست و زایش آن ممکن است نه واجب و ممکن میانجی است میان
وجوب و امتناع و میانِ بودش و نه بودش و ممکن با واجب برنیاید و برابر
او نباشد پس حرکتی که مر او را همی طبیعی گویند قسریست ولیکن مقدمست
بر این حرکت که مر او را همی بقسری شناسند همچنانکه صورت جسم که آن
طول و عرض و عمقست مقدمست بر دیگر صورتها که اندر طبایعند از گرمی
و سردی و تری و خشکی پس ظاهر کردیم که حرکت مطلق مر نفس راست و او
چشمهٔ حیاتست و مر جسم ابدان خویش حرکت نیست البته و طبایع بحرکات
قسری متحرک کند و آنچه او بذات خویش متحرک باشد بذات خویش زنده
باشد هرگز نمیرد پس نفس که زندگی او بذات اوست میرنده نیست و حرکت
مر او را ذاتیست و اندر زندگی نفس بجای خویش سخنی بگوییم اندر این کتاب
واکنون گوییم که حرکات اجسام طبیعی همه بر یک جانبست و آن جانب مرکز
عالمست ولیکن از جهت صورتها که یافته‌اند هر یکی از مرکز عالم اندر جای
و مکانی ایستاده‌اند بترتیب و آنچه حرکت او بیک جانب باشد و مر او را جانبهای
دیگر باشد و بدان جانبها حرکت نکند ناچار بدان حرکت مقهور باشد
و قهر بر چیزی جز بذات و خواست قاهری نباشد ودلیل بر درستی این قول
آنست که اگر سنگی که بر روی زمین افکنده است حرکتش سوی مرکز بایستی
بی هیچ میلی بسوی دیگر از جوانب خویش نه بقهر بودی و همه جانبها را

گشاده است چرا همی بجانب دیگر حرکت نکند جز بدان جانب واگر کسی را
ظن افتد که این سنگ حرکت سوی خاک بدان کرده است که این زمین کل
اوست و چیزهای جزوی میل سوی کلیات خویش کند این ظن خطاست
از او از بهر آنکه جملگی زمین نیز اجزاست و همگان بر یک نقطه همی
افتاده‌اند که آن نقطه مرکز عالمست و هر جزوی از جزوهای زمین سوی
آن نقطهٔ مرکز همان حرکت و میل دارد که این سنگ پاده دارد که بروی
زمین است و بر یکدیگر افتاده‌اند و بحرکت طبیعی مر یکدیگر را همی فرو
فشارند سوی مرکز عالم و معلومست مر اهل این علم را که اندر آن نقطهٔ
وهمی که مرکز عالمست از جملگی این خاک یک جزو نامتجزی بیش نگنجد پس این
چنان باشد که کلیت این زمین عظیم مر آن یک جزو را همی جوید و سوی او
میل همی کند بجملگی و کل مر جزو را همی جوید نه جزو مر کل را واگر کسی را
ظن او فتد که جزوهای خاک همی مکان خویش را جویند و از بهر آن چنین
بر یکدیگر مسابقت همی کنند تا بدان مقام رسند که مرکز عالمست این ظن
نیز خطا باشد از بهر آنکه اندر مرکز عالم مر یک جزو را کان نامتجزی باشد
بیش جای نیست پس این جسم بدین عظیمی اندر مکان نقطه چگونه گنجد و
گرایستن اجزاهای خاک سوی نقطه دلیلست بر آنکه جزوهای خاک
نه مر کل خویش را همی جویند و نه نیز همگان سوی مکان خویش شتابند
بلکه دلیلست بر قهر قاهری که مر ایشان را بر یکدیگر چون گرد کرده است و مر
ایشان را حرکت قسری داده است بدین گرانی که اندر این جوهر نهاده است
و نیز دلیل بر آنکه جسم مقهورست بکلیت خویش آنست که هر رکنی از ارکانِ
طبایع اندر مکان خاص خویش بر یکدیگر او فتاده‌اند و چون همه از یک
جوهرند و یک طبع دارند و بعضی از آن برین است و بعضی فرودین این حال
دلیلست بر آنکه هر طبعی از طبایع اندر مکان خویش مقهورست چنانکه
گوییم خاک بجملگی یک جوهرست و گراینده است سوی مرکز عالم بر دیگر

یارانِ خویش بگرایستن مقدم است و از جملگی او جز آن یک جزو نا متجزی که
اندر مرکز عالمست هیچ جزوی نیست الا که مر آن مکان را همی جوید و حرکت
او سوی مرکز دلیل است بر آنکه او اندر مکانِ خاصِ خویش نیست و هر جزوی
که هست از زمین مر آن جزو را که بزبر او اندر است بازدارنده است از رسیدن
بمرکز عالم و همچنین جزوهای زمین مر یکدیگر را ستون گشته اند که
فرودینانِ از او مر زبرینان را همی نگذارند که فرود شوند پس همه جزوهای
زمین بر آن یک جزو که یاد کردیم تکیه کرده اند و حالِ آب و ایستادنِ جزوها
او بر سر یکدیگر دلیل است بر مقهور بودنِ بیشتر جزوهای او از بهر آنکه
اجزای آب همه از یک جوهر است و همگان سزاوارند مر ایستادن را بر روی
خاک و چون بر یکدیگر جوزه گشته اند اندر مغاکهای خاک از دریاها و
جزان تا بعضی از او همی روی خاک را بساود کان محلِ اوست و دیگران بر
او افتاده اند و بر یکدیگر جوزه شده تا بعضی از او همی سطحِ هوا را بساود

مقسور

از بر سوی پس هر چه از آب جز آن جزوهاست که بروی خاک اند در محلِ
خویش نیز مقسور است آنگاه گوئیم که اهلِ طبایع همی گویند که باد سبکست
و سوی حاشیتِ عالم بر شونده است و همی ننگرند که هوا بر روی خاک
نشسته است و از او همی جدا نشود و سطحی از هوا بر روی آب و خاک بنشسته است
و سطحی از او بر روی آتش پیوسته است بفلکِ اثیر و این دریای عظیم که از
هوا اندر میانِ این دو سطحست همه جزوهای او نه اندر مکانِ خویشند و
آنچه نه اندر مکانِ خویش باشد مقهور باشد پس جملگی هوا مقهور است
و دلیلی نیست مر طبایعیان را بر آنکه گویند هوا سبکست و میلِ او سوی حاشیتِ

حکمای طبع

عالمست از بهرِ آنکه یک سطحِ هوا بر روی خاک نشسته است و بخاستنی نیست
از او مگر آنگاه که از او آنچه برتر از آنست فرود آید و بجای او بایستد و ما گوئیم
بلکه همه هوا بجملگی قصدِ آن دارند که بر خاک نشینند و لکن بر یکدیگر
او فتاده اند و جزوهای فرودین مر جزوهای برین را همی نگذارند

که فرود آیند و بر خاک او فتند همچنانکه جزوهای خاکند و آنکه بمرکز
عالم نزدیکترند مر این جزوها را که برتر از آنند همی نگذارند که آنجا فرو
شوند و همچنین بقولِ مبرهن حالِ ایستادنِ جزوهای آتش اندر مکانِ
طبایعی خویش که سطحی از آتش نیز بساونده است از فرو سوی مر سطحِ
برینرا از جرم هوا و سطحی از آتش نیز بساونده است از بر سوی مر سطحِ
فرودینرا از فلکِ ماه و طبایعیان همی گویند از آتش آن جزوها که بر آن سطح
برینند مقهور نیستند و دیگر جزوها که بر آن سطحست از آتش مقهورند
و ما گوئیم که عالم جسمی کلیست و مر این همه اجسام را میل سوی مرکز عالمست
و جزوهای سطحِ فرودین از آتش اثیر بمرکز نزدیکترند و ایشان بر سطحِ
هوا تکیه کرده اند و باز داشته مر دیگر جزوها را که از آتش برتر از ایشان
از فرود آمدن بجای ایشان و هر چه از آن سطحِ فرودین برتر است همه مقسورند

اجسام

و بجز دو قول درستست که بیشتر از اجزای اقسام مقسورند آنگاه آسمانها
یکدیگر را بر امتهان اندر آمده اند و هیچ گشادگی نیست اندر میان ایشان البته
و همه یک جسمست و بصورتها از یکدیگر جدا اند نه بخلل و گشادگی که میانِ
ایشان هست چنانکه خدای تعالی همی گوید الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ
طِبَاقًا مَا تَرَى فِی خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ
پس گوئیم که حرکتِ طبایع بر اندازه صورتهای ایشانست و صورتِ خاک
سردی و خشکی است و بدین صورت سزاوار شده است که بمرکزِ عالم نزدیکتر
باشد از یارانِ خویش و صورتِ آب سردی و تریست و خاک مر او را بیرون

سزاوار

کرده است از جای کو بدان خشکی‌مندتر است از آب و صورتِ هوا گرمی و تریست
و آب مر او را بیرون کند از جای کان سزاوار است نبینی که هر کجا اندر خاک
سوراخیست که هوا اندر اوست آب بیاید و فرو شود و هوا را از او بیرون کند
و صورتِ آتش گرمی و خشکی است و هوا مر او را بازداشته است از فرود آمدن
بمرکز و صورتِ افلاک طبیعتِ پنجمست و حرکتِ او بمیانِ دو حرکتِ فرود آینده

و بر شونده است و آن حرکت استدارتست که فلک بدین حرکت هم فرو شونده
و هم برآینده است و چون درست کردیم که همه اجزای اقسام جسم طبیعی
بر آن نقطه‌ی وهمی که مرکز عالمست تکیه کرده‌اند و مر آنرا همی جویند بدین
حرکات طباعی از بهر آنکه هر جزوی از خاک سزاوارست که اندر آن
نقطه باشد پس پیدا شد که این حرکت مر ایشانرا سبب نارسیدنست بدانجا
و بازماندن چنین از جائی که قصدشان بدان باشد جز بقهر نباشد پس
طبایع مفهوم است بدین معنی و حرکات او بقهر است و گفتن که مر دو طبع را
حرکت سوی مرکز عالمست بدانچه ایشان گرانند چون خاک و آب و مر دو
طبع را حرکت سوی حواشی عالمست بدانچه ایشان سبکند چون هوا و آتش
قول عامیانه است و تعلیمیست و حقیقت آنست که بدانی که همه اجزای عالم
تکیه بر مرکز عالم دارند ولیکن بحکم آن صورت که یافته‌اند هر یکی مر
دیگری را اندر حیز خویش جای ندهند **و فرق نیست** میان فرود آمدن
سنگ از هوا سوی زمین و شکافتن او مر هوا را تا بحیز خویش برسد و
میان بر شدن باده‌ای از هوا که مر او را اندر زیر آب ژرف از دهان بیرون
کند ازری تا آن باده‌ی هوا مر آن آب سطبر را بشکافد و بر سر او بر شود و
همینست حال باده‌ی آتش که تو مر او را بزیر هوا همی بسته کنی بر چیزی که
بدو اندر آویزی از هیزم و جز آن و همی گریزد آن آتشپاره از زیر هوا و همی
خواهد که بر سر او بر شود آنگاه اگر خواهی مر سنگ فرود آینده را از هوا
چنان پندار که هوا مر او را همی سوی مرکز دفع کند و خود بر سر او باشد
و مر هوای فرو شونده را از زیر آب چنان همی پندار که آب مر او را زیر
خویش بر اندازد و خواهی چنان گوی که سنگ مر هوا را همی بدرّد و
فرود آید و هوا مر آب را همی بشکافد و بر شود و اگر ما بوهم زمین را سوراخ
کنیم چنانکه آن سوراخ تا بمرکز عالم برسد دانیم که آن سوراخ پر هوا شود
پس پیدا آمد که هوا همی سوی حاشیت عالم راه نجوید بل مرکز را همی

جوید ولیکن همی راه نیابد از آب و خاک که بمرکز از او سزاوارترند بدین
صورتها که یافته‌اند از مدبر حکیم **پس گوییم** که مرکز عالم آن نقطه است
که میانه‌ی قبه‌ی افلاکست و از خاک بجز و تا مجزّی اندر اوست و دیگر
جزوهای زمین همه بر آن بجز و تکیه کرده‌اند و فرود این جزوهای زمین
مر جزوهای برین را چون ستونها گشته‌اند و خاک بجملگی مر آب را ستون گشته است
آب بر سر خاک ایستاده است تا آب بمرکز نرسد و هوا بر سر آب افتاده است
و آب مر هوا را ستون گشته است تا هوا بمرکز نرسد و باز آتش اثیر بر سر هوا
افتاده است و هوا مر آتش را ستون گشته است تا آتش با آب نرسد و باز فلک
بر سر آتش اثیر افتاده است و اثیر بزیر او اندر ستون گشته است تا فلک بر
هوا نیفتد همچنانکه هوا بزیر آتش اندر است تا آتش بر آب نیفتد و آب بزیر
هوا ستون گشته است تا هوا بر سر خاک نیفتد و خاک بزیر آب اندر ستون
گشته است تا آب بمرکز عالم نرسد و جزوهای خاک مر یکدیگر را ستونها
گشته‌اند تا عالم چنین بتدبیر حکیم برپای شده است و بیشتر از مردمان از
ابتحال آگاه نیستند و مر این ستونها را که صانع حکیم بپای کرده است اندر
زیر این قبه‌ی عظیم و گنبد بلند همی نبینند چنانکه خدای تعالی همی گوید
اللّه الذی رفع السموات بغیر عمد ترونها و بمثل تکیه کردن جملگی اجزای عالم
بر آن جزو که اندر مرکز است چون تکیه کردن پوشش خانه‌ی چهارسوست
بر ستونی که اندر میان خانه باشد و همه سرهای تیرها و گندها بر آن ستون
افتاده باشد و آن ستون راست ایستاده و آن همه بارها بر آن ستون افتاده باشد
پس این ستون عالم آن نقطه‌ی خاکست که اندر مرکز اوست **و نیز گوییم** که از
جملگی جزوهای جسم کلی که عالمست هیچ جزوی آرامیده نیست مگر آن یک جزو
که اندر مرکز است و بمرکز عالم نه آن بجز و خاک مخصوص است کز آنجاست که
مرکز عالم نقطه‌ی وهمی است که آن میانه‌ی فلک الاعظمست و گرانیهای خاک
و آب همیشه بجانبهای آن نقطه بر راستی ایستاده باشد و چون آبهای عظیم روان

از رودهای عظیم و سیلهای قوی مر خاک و سنگها را از بالای هوا سوی
نشیبها نقل همی کند و بادها مر ریگهای روان بیابانها را از جائی بجائی همی برد گوها
های زمین از جائی بجائی همی شود و روا نیست که از مرکز عالم بار زمین یک
جانب بیشتر از آن باشد که بر دیگر جانبها از بهر آنکه بمثل قطر زمین
چون عمودی درازست و میانهٔ آن عمود مرکز عالمست و بار زمین از
میانهٔ عمود سوی هر دو سر بر داشتنیست و میان آن عمود بمثل معلاقی
فلک اندر آویخته است هرگاه که آبها و بادها مر گرانیهای بسیار از خاک
و ریگ و آب از این سر عمود بدان سر دیگر افکند زمین بگشتی از جای خویش
بگراید بجای دیگر و مرکز عالم از آن نقطهٔ خاک بنقطهٔ دیگر بدل شود
و آن معلاق از عمود زمین بجائی افتد که بر هر دو سر آن بار یکسان باشد
همچنانکه چون میانهٔ عمود بر رشته آویخته باشد و بار بر هر دو سر عمود
یکسان باشد اگر بعضی بار از یک سر عمود بدیگر سر برده شود مر آن رشتهٔ
معلاق را از آنجا که باشد بدان سر که بار سوی او برده‌اند نزدیکتر باید بردن
تا عمود راست بایستد پس بدین شرح پیدا شد که همان نقطه که از خاک وقتی
آرمیده باشد چون اندر مرکز باشد بوقتی دیگر متحرک باشد سوی نقطهٔ
دیگر که پیش از آن سوی او متحرک بود و ممکنست که همه جزوهای خاک
یکبیک بزمان دراز بدین تصرّف عظیم که همی رود از باد و آب برین جسم
که خاکست بدان نقطهٔ مرکز رسند بسیار دفعه‌ها و این برهانی که
نمودیم دلیلست بر آنکه حرکت اجسام طبیعی بقسر است نه بطبع و طبع نامیست
مر قسر را و ما فرق میان طبع و قسر اندرین قول گفتیم و حال آتش اثیر که بر
حاشیت طبایع ایستاده است از دو بیرون نیست یا تکیه بر هوا کرده است
و هوا میان او و میان آب ستون گشته است و مر او را همی نگذارد که سوی مرکز
فرود آید همچنانکه آب مر هوا را نگذارد کز او فرو گذرد یا فلک مر او را همی
نگذارد کز او برگذرد و بدین هر دو روی لازم آید که آن آتش اندر مرکز

خویش مقصور است و حرکت او بدان قسریست که بدو رسیده است و از
این چهار قسم جسم آنچه سخت‌تر است و فراز هم آمده است خاکست که بر
مرکز است و آب از او گشاده‌تر است که برتر از اوست و باد از آب گشاده‌تر است
که برتر از آنست باز آتش از هوا گشاده‌تر است که برتر از هواست و محمد
زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش که آنرا شرح علم الهی نام نهاده است
که این جواهر این صورتها از ترکیب هیولی مطلق یافته‌اند با جوهر خلا
و اندر آتش جوهر هیولی با جوهر خلا آمیخته است و لیکن خلا اندر او بیشتر
از هیولیست و باز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی و اندر آب خلا
گوید کمتر از آنست که اندر جوهر هواست و باز اندر خاک خلا کمتر از آنست
که اندر جواهر آبست و گوید که آتش اندر هوا از زدن سنگ بر آهن از آن
همی پدید آید که هوا را سنگ و آهن همی گشاده‌تر از آن کند که هست تا همه
آتش گردد و ما درین کتاب چون بباب هیولی و خلا رسیم اندر این معنی
سخن بگوئیم اکنون گوئیم که تکیه کردن جزوهای خاک بر یکدیگر بهمه جانبها
زمین دلیلست بر آنکه همه جزوهای خاک همی سوی مرکز حرکت کند
و شتافتن آب از بالا بنشیب که آن بمرکز نزدیکتر است دلیلست بر آنکه آب
همی سوی مرکز عالم گراید و گرفتن هوا مر گرد خاک و آب بجملگی که آن
جوهری نرم و گداخته است دلیلست بر آنکه هوا بر مرکز عالم تکیه کرده است
و اندر آمدن آتش مر گرد هوا بهمه رویهای او و قبه گشتن او مر گرد این
جواهر که بمرکز پیوسته‌اند دلیلست بر آنکه آتش نیز بر مرکز عالم تکیه
کرده است و همچنین افلاک بجملگی گرد گرفته‌اند مر این امهات را و سوی
مرکز فرو خمیده‌اند و همی نمایند بدین خمیدگی خویش که قصد بمرکز
دارند و لکن این ستونها که یاد کردیم مر ایشان را باز داشته‌اند از مرکز
و چون در مرکز چیزی نیست که این گوهران از او پدید آمده‌اند و نیز
مکانی نیست که اندر او بوده‌اند تا بگوئیم که مر اصل یا جای خویش را

همی جویند پدید آمده است که این حرکات مر این گوهران را سوی مرکز
بقسر است نه بطبع واما علت حرکت افلاک باستدارت از تقدیر صانع حکیم
آنست که از جملگی عالم معدن سکون جز آن یک نقطه‌ی وهمی که میل همه
اجزای عالم سوی اوست دیگر چیزی نیست و آن نقطه که خاک اندر او
باشد ناچار ساکن باشد و این حال همی دلیل کند بر آنکه همه اجزای عالم
بحرکات خویش همی سکون را جویند و هرچه بدان نقطه نزدیکتر است حرکت
او کمتر است و هرچه از او دورتر است حرکت او بیشتر است و فلک الاعظم که
حرکت همه افلاک بحرکت اوست از مرکز عالم بدورتر جایست و آنچه از معدن
سکون بدورتر جای باشد سکون را نپذیرد البته و آنچه از سکون دورتر
باشد همیشه متحرک باشد و چون پدید آوردیم که حرکت همی مطبوعات
بقصد آنست تا برسند بجایگاه سکون ناچار حرکت از فلک بقصد او باشد
سوی سکون لاجرم بگرد معدن سکون همی گردد گشتنی بی آسایش و همی
نیاید آن فلک نزدیک بدین حرکت مستدیر که همی کند بدین گشتن همی راه
جوید که سوی مرکز فرود آید ولیکن این ستونها که زیر او اند نه مر او را
نگذارند که فرود آید ولیکن چون این ستونها لطیف و هموارند و هیچ کم
و بیش نیست اندر آن حرکت مستدیر پیوسته گشته است مر او را بزوال سکون
او و سکون از او زایل شده است بدور ماندن او از معدن سکون چنین
تدبیر بزرگوار و تقدیر استوار که تواند کردن مگر آنکه آفرینش و فرمان
مر او راست چنانکه همی گوید إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا
وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا و چون
سطح زیرین از هوا بر سطح زبرین از آب نشسته است و جزوهای هوا را تکیه
بر یکدیگر او فتاده است تا بفلک اثیر و هرگاه که سطح آب فروتر شود هوا
با او فروتر شود و این حال دلیلست بر آنکه هوا این تکیه بر مرکز عالم دارد
و سوی او متحرکست و حرکت جزوهای خاک سوی مرکز تا بر یکدیگر تکیه

کرده اند پیدا نیست بلکه آنگاه پدید آید حرکت سنگی که بر روی زمین افتاده است
سوی مرکز که آن جزوهای خاک را که سنگ بر او تکیه داده از زیر او بیرون
کند و هوا این بر او اندر شود تا ببینی که در وقت حرکت کند پس همچنین حرکت
جزوهای هوا که بر یکدیگر تکیه کرده است تا بر روی آب نیز هیچ پدید
نیست مگر آنکه پدید آید که سنگی را اندر هوا بیاندازند که مخالف هوا است
اندر گرانی تا بدان سنگ جزوهای هوا از یکدیگر جدا شود بر آنجایگاه
آنگاه مر آن سنگ را رها کنند تا بشتاب فرود آید و مر جزوهای هوا را از زیر
خویش همی بیرون کند تا ببینند که آن جزوهای هوا که زبر سنگست چگونه
با سطح زبرین از آن سنگ پیوسته و بشتاب همی فرود آید که از او جدا نشود
آنگاه چون سنگ باب فرو شود سطح آب مر آن سطح هوا را که بر اثر سنگ همی
فرود آید از سنگ همی جدا کند و هوای فرود آینده با آب مزاحمت نتواند
کردن چنانکه سنگ مزاحمت کرد که بدو فرو شد از بهر آنکه سنگ از آب
بنزدیک بودن بمرکز عالم اولیتر است و مر فرود آمدن هوا را بر اثر سنگ
فرود آینده جز آن علتی نبود که سنگ مر جزوهای هوا را که اندر زیر آن
هوا بودند که بر اثر او همی آمد از زیر او بیرون کرد پس پدید آمد که همه
جزوهای هوا بر یکدیگر او فتاده است تا بفلک اثیر و همی فرو گرایند
ولکن بحکم صورت از مکان دیگر یاران باز مانده اند چنانکه آب بحکم
صورت خویش از مکان هوا باز مانده است و نتواند که بر سر هوا بایستد
هوا نیز بصورت خویش باز مانده است از فرو شدن آب و چون این هر چهار
صورت که از او یکی آتش است و دیگر هوا است و سوم آب است و چهارم خاک است
بر جوهر جسمست و همه را قصد سوی مرکز است و باز دارنده مر ایشان را
از نزدیک شدن بمرکز عالم این صورتهاست بدین حال دلیلست بر آنکه این صورتها
مر ایشان را بقهر حاصل شده است نه بطبع از بهر آنکه بر این صورتها از قصد
خویش باز مانده اند پس ظاهر کردیم که میل هوا سوی مرکز است نه سوی

حاشیتِ عالم و آتشی و هوائی و آبی و خاکی مر هیولی را صورتهای دیگرند
و صورتِ نخستین مر او را جسمیت نبینی که چون گوییم هر آتشی جسمست
راست باشد و چون گوییم هر جسمی آتش است دروغ آید و حرکتِ جسم بصورتها
دوّم متفاوتست و چون جسم از صورتی بصورتی دیگر شود حرکتِ او نیز از
حالی بحالی شود چنانکه ظاهر است که چون جزوی از هوا بصورتِ آب شود
در وقت از هوا جدا شود و بر زمین آید و از آب آنچه بصورتِ هوا شود هم
وقت از آب جدا شود و اندر حیزِ هوا ایستد و چون جملگی اجسامِ عالم سوی
مرکز میل دارد با آنکه مر ایشان را خواستی نیست و بجانبهای دیگر که راه ایشان
از آن سوها گشاده است همی میل نکند این حال دلیلست بر آنکه میلِ ایشان بدین
این یکجانب بقهر است بقهرِ قاهری و مثلِ این حال چنانکه پیش ازین گفتیم
چنانست که مر چهار تیر را کسی ببندد سرها بر سر یکسو نهاده و مر او را همی
فرو فشاند پس اگر مر آنکس را خرد باشد داند که آن تیرها که مر ایشان را خواستی
نیست بدان شکل جای خود فراز نیامده اند بلکه مر ایشان را ازین بدانجای کسی فراز
آورده است و چون جسم مطلق بدین صورتها بچهار فرقت شدند و از یکدیگر
جدا ماندند و با آنکه بجنس یکی بودند بسبب این صورتها دشمنان یکدیگر
گشتند این حال دلیلست بر آنکه این صورتها مر ایشان را از قاهری داده است از بهر
آنکه جسم یک جوهر است و روا نیست که چیزی ضدِّ خویش شود بطبع خویش و
چون از جسم بعضی صورتِ آتش یافت و بعضی صورتِ آب یافت چنین که بدیدست
چنان همی نماید که از جسم بعضی دشمنِ بعضی گشته است و محال باشد که چیز
بقهرِ قاهری بعضی از چیز ضدِّ بعضی شود چنانکه بخواستِ آهنگر بعضی از
آهن مر بعضی را از نوع خویش همی ببرّد و بریزاند بدان صورت که از آهنگر
یابد بران فعل که هم اندر جوهرِ خویش است و این قولی تمامست و پس ازین باید
کنیم آنچه برابرِ حرکت ذکر او واجب آید و چون درست کردیم که مر جسم را بذاتِ
خویش حرکت نیست باطل شد قولِ دهری که همی گوید که صانع عالمست و آنچه اندر او

قول هفتم

اندر باب نفس

سخن سپس از قول اندر حرکت اندر نفس واجب آمد گفتن از بهرِ آنکه حرکت
اندر جسم طبیعی و اندر جسم نفسانی پیداست و بقولی که اندر حرکت گفتیم
ظاهر کردیم که مر جسم را بذاتِ خویش حرکت نیست پس واجب شد که ظاهر
کنیم که نفس جوهریست که حرکتِ مطلق مر او راست و آن جوهر بذاتِ خویش
زنده است و مکانِ صورتهاست و دانش پذیر است و پس از فنای [illegible]
او بذاتِ خویش قائمست و خداوندِ علمست و جسم نیست آنگاه هر که خواهد
مر اینچنین جوهر را نفس گوید و خواهد نامی دیگر نهدش پس گوییم گروهی از ضعیفان
خلق که رنج آموختن علم نتوانستند کشیدن و لطافت را بصورتِ خویش نتوانستند
کردن گفتند نفس چیزی نیست بذاتِ خویش قائم بل اعتدالِ طبایعست آنچه
مر جسد جانوران را همی زنده دارد و این فعلها از او همی آید و دلیل آوردند بر درستی
این قول بدانچه گفتند چون اعتدال از حالِ خویش بشود بدیوانگی یا ببیماری
یا بمستی آن فعل از او همی ناقص آید و مر چیزهای دانسته و شناخته را همی
نداند و نشناسد پس گفتند که این حال دلیلست بر آنکه آنچه این فعلها و علمها
مر او را بود اعتدال بود تا چون اندر او نقصان آید نقصان اندر فعل و علم او
پدید آید و گفتند که چون باندک نقصانی که اندر اعتدال همی آید اندر علم
و عملِ مردم نقصان همی پدید آید واجب آید که چون اعتدال بویران شدن
جسد بجملگی از آن برخیزد پس از آن این داننده و دانش او هیچ چیز نماند و
نیست شود و این قول گروهیست که مر نفس را پس از فسادِ جسد هستی نگفتند
و ما گوییم بتوفیق الله تعالی که اعتدال آن باشد که از طبایع اندر یک جسد
جزوهای متکافی جمع شود بی هیچ تفاوتی و اگر جزوی ازین چهار جزو اندر
جسدی بیشتر یا کمتر از یاران خویش باشد آنجا اعتدال نباشد و ازین حکم
واجب آید که مزاجهای همه مردمان بلکه همه جانوران یک مزاج باشد و همه

جانوران از مردم و جز مردم بر بابت نفاذ علم و عمل و حرکت باشند بی هیچ
تفاوتی از بهر آنکه مر همگان را زنده دارنده اعتدالست که او یکی است و
فعلها همه از آن زنده دارنده همی آمده و روا باشد که بر مزاج یک مردم
گرمی و خشکی غالب باشد و بر مزاج دیگری سردی و تری غالب باشد و
حال ظاهر اندر مزاج مردمان تا بدیگر حیوان رسد بخلاف اینست از بهر آنکه
اگر کسی مر مزاجهای مردمان را بجوی تامل کند از صد هزار مزاج دو مزاج را
برابر یکدیگر نیابد و اگر بحیوانات نگرد تفاوت عظیم نیز اندران بیابد
از بهر آنکه حیوانست کاندر میان برف متولد شود و حیوانست کاندر میان
آتش همی قرار کند چون غوک خاکی که مر او را بخراسان بکی گویند و سمندر
و حیوانست که بسیار شبانروزها آب نخورد و با تشنگی بار گران همی کشد
چون اشتر و حیوانست که اگر از آب یکساعت بیرون ماند بمیرد چون ماهی و
چون این تفاوت عظیم اندر مزاجها ظاهر است قول آنکس که گوید زنده
دارندهٔ مردم مزاجست و اعتدالست باطلست با آنکه اگر مزاجها همه با یکدیگر
راست بودی و زنده دارندهٔ زندگان اعتدال طبایع بودی و اعتدال
عرض باشد پس بقول آنکس عرض بر دارنده و جنبانندهٔ جوهر بودی اگر
چنین بودی جوهر عرض بودی و عرض جوهر بودی بر عکس آنچه هست پس
ظاهر کردیم که نفس اعتدال الطبایع نیست و مر آنکس را که گوید نفس اعتدالست
و حجت آرد که چون اعتدال از حال بشود دانسته های آنکس از دیوانگی و
بیماری بیاد دانسته بدل شود گوییم چرا ننگری که چون آنکس از دیوانگی و
بیماری بتندرستی آید همان دانسته ها همی بدو باز آید و اگر نفس کان علمها
مر او را حاصل بود اعتدال بودی چون اعتدال بشد و بعضی از آن فاسد شد
آن دیگر جزوهای طبایع همه بجعل مانند باز چون بجای آن بعض فاسد شده
بعضی دیگر آید و این بعضی که اکنون آمده از آنچه آن بعض دانسته بود که
فاسد شد چیزی ندانست واجب آید از آن علمها که آن اعتدال پیشتر دانسته

و فعلهاشان همه از آن زنده دارنده یکی اند

بود این اعتدال دیگر چیزی ندانستی و چون بیمار که مزاج او با اعتدال
باز آمد مر علمها و صنعتهاء خویش باز یافت پیدا آمد که مر نفس را اعتدال
خادمی بود و علم و صنعت اندر نفس بود که معدن صورتهای لطیفست
از معقول و مصنوع و چون خادم او ضعیف شد از کار باز ماند و چون
باز قوی گشت بکار باز آمد اما فرو ماندن نفس از معلومات خویش
اندر حال بیماری و مستی و جز آن بدانست که مر او را پوشش او فتد
از بجای آوردن خاص فعل خویش را و چون پوشش از او برخیزد بحال
خویش باز آید بر مثال چراغی که مر او را بچیزی بپوشند روشنی
نتواند رسانیدن بچیزهائی که ممکن باشد که روشنی بدان برسد
اگر آن پوشش نباشد و باز یافتن نفس مر معلومات خویش را پس از
گم کردن او مر آنرا بعلتی از علتها دلیلست بر آنکه اندر ذات او خلل
نیفتاده بود چه اگر خللی بذات او رسیده بودی معلومات او باطل شدی
و چون از بیماری که آن بعضی از مرگست فساد اندر ذات نفس آید نیست
این حال دلیلست بر آنکه بفساد جسد اندر ذات نفس نقصانی نیاید بلکه
بذات خویش قائم باشد پس ظاهر کردیم که نفس اعتدال نیست و نیز
گوییم که از جسد حیوان پیوسته طبایع بتحلیل بیرون شود و گرسنه
شدن جانوران سپس از سیری ایشان بدین سبب همی باشد پس چیزی
که او همیشه جزوها کم همی شود چگونه معتدل باشد مگر دهری گوید که
آن همه اعتدال که مر وراست بالسویه همی بتحلیل او فتد و اگر چنین باشد
پس واجب آید که حیوان گاهی با زندگی بیشتر باشد و گاهی با زندگی کمتر
و این محالست از بهر آنکه حد زندگی حرکت کردنست بارادت و چون حال
جانوران اندر گرسنگی بخلاف حال او ستاندر سیری اگر طبایع او بحال
سیری معتدل باشد بحال گرسنگی نه معتدل باشد پس اگر زندگی
او باعتدالست و اعتدال مر او را بحال سیریست واجب آید که بحال گرسنگی

[illegible]

مرده باشد که آن نه اعتدال است پس چون بمحال گرسنگی نیز زنده است پیدا
آمد که نفس نه اعتدال طبایع است **و چگوییم** آن کسی را که گوید نفس اعتدال است
که مر اجزوهای طبایع را بنگاه اجزاء چه چیز فراز آورد تا معتدل شد پس
از آنکه از کل خویش جدا نبودند اگر گوید اجزوهای طبایع بذات خویش
همی جدا شوند و با یکدیگر همی بیامیزند بایستی که همه طبایع بجملگی با یکدیگر
بیامیختندی از بهر آنکه اجزوها از آن کلیات اند و کل جسم جز جزوهای
خویش چیزی نیست و چون بعضی از کل طبایع آمیخته همی شوند و دیگران
بحال خویش از یکدیگر جدا اند پیداست که مر اجزوها را آمیزنده ای غیر است
و ما همی دانیم که صورت مردم بر نطفه همی پدید آید و نطفه مفعول است
و مر مفعول را از فاعل جز ذات خویش چاره نیست از بهر آنکه روا نیست که چیزی
فاعل ذات خویش باشد چه اگر چیزی فاعل ذات خویش باشد محال لازم آید
از بهر آنکه واجب آید که آنچه همی موجود خواهد شدن پیش از وجود خویش
موجود باشد و این محال باشد که چیزی هم موجود باشد و هم معدوم باشد
پس واجب آید بفضل این مقدمه حکیم که مر آن نطفه را قوتی باشد نگاه دارنده
مر اجزوها را که ذات نطفه است و آن قوت مر آن نطفه را صورت کننده باشد
چون غذا اندر خور او بدو پیوسته شود اندر مکانی که در خور او باشد و نطفه
بدان قوت که اندر اوست زنده باشد و واجب آید که آن قوت صورت کننده
که اندر آن نطفه است جسم نباشد بل نگاهبان و صورتگر آن جسم باشد **و دلیل**
بر درستی این قول آنست که روا نیست که نطفه بذات خویش صورتگر ذات
خویش باشد از بهر آنکه آن اجزوها است آنکه جوهر نطفه است و جزوهای آن
بصورتگری کردن ذات یاران خویش سزاوارتر نیست و روا نیست که هم جزوهای
او هم فاعل باشد مر ذات خویش را و هم مفعول ذوات خویش باشد که این محال
بود و چون جملگی آن نطفه مفعول و صورت پذیر است واجب آید که اندر
او چیزی باشد که آن چیز صورتگر و فاعل باشد مر نطفه را و نیز واجب آمد که

آنچیز جسم نباشد و اگر جسم باشد آن نیز جزوی از آن مفعول باشد چنانکه
گفتیم **آنگاه گوییم** که آن صورت که اندر نطفه است جسم نیست و لکن جوهر است
از بهر آنکه جسم از عرض صورت نپذیرد از بهر آنکه عرض بذات خویش قائم
نباشد و آنچه بذات خویش قائم نباشد مر او را فعل نباشد و مر این معنی را
که اندر نطفه است فعل است پس درست شد که آن معنی که اندر نطفه است عرض
نیست و چون عرض نیست ناچار جوهر است **و اگر مر کسی را ظن اوفتد** که اندر
نطفه مردم یا نطفه دیگر حیوان جوهری نیست که آن جوهر مصور آن
نطفه است و مر غذا را اندر خور او در او کشنده است و زنده کننده است پس
بنگرد اندر تخمهای نبات و دانه های درختان که آن ظاهرتر است تا ببیند که
اندر هر تخمی و دانه ای قوتیست که آن قوت مر لطایف خاک و آب را بخویشتن
کشنده است و از صورتهای طبایع که مر آنرا بدان صورت که مر او را بر الحاد
آن قدرت آرنده است و چون همی بیند که آن معنی که اندر گندم است و گندم
بدان معنی از جو و جز آن جداست تواند بخویشتن کشیدن مر لطایف خاک
و آب را بمیانجی آتش و هوا و مر آنرا از صورت طبایعی بصورت آن تخم آوردن
کو بدان پیوسته است داند که آن معنی جوهریست تا همی اندر طبایع که آن
جوهر است فعل تواند کردن و چون نطفه را همی یابد که آن تخم مردم است
بباید دانستن که اندر این تخم نیز جوهریست که صورتگر این جسم است که
او بدان پیوسته است **پس گوییم** که نام آن جوهر که آن اندر نطفه های
حیوانات و اندر تخمها و بیخهای نبات است نفس است و آن جوهری ابداعی است
و آنچه ابداعی باشد او جزو چیزی نباشد و آنچه جزو چیزی نباشد قوت
او متناهی نباشد نبینی که اندر تخمها و نطفه ها بجد قوت اشخاص بینهایت
و اگر کسی گوید که از یکدانه گندم چندان گندم حاصل آید که چون فلک اعظم
از آن پر شود و مر هر یکی را از آن دانها همان فعل و قوت باشد که مر آن دانه
نخستین را بود که این دانها از او حاصل شده است راست باشد **و اگر نفس اعتدال**

طبایع بودی واعتدال نه گرم باشد و نه سرد و نه تر باشد و نه خشک و
نه گران باشد و نه سبک پس اندر جانور آن اعتدال نیست از بهر آنکه حال او
بخلاف اینست و همه طبایع اندرو ظاهر است جدا جدا و اگر طبایع اندر
جانوران متکافی الاجزا بودی نبایستی که جانور بر زمین بودی و نیز
نبایستی که بر آسمان شدی بلکه بایستی که نه بر خاک قرار یافتی و نه اندر
آب و نه بر هوا و نه اندر آتش از بهر آنکه هر یکی از این طبایع مر اعتدال را
مخالفست و چون قرار جانور بر خاکست دلیلست بر آنکه اندر او اجزای خاک
بیشتر است و ظاهر حال خود همین است واگر نفس اعتدال بودی وطبایع
اندر جانور متکافی الاجزا بودی نبایستی که حیوان از بخاری از تن برخاستی
از آنکه بخار از آب بقوت آتش برخیزد و تا مر آتش را غلبه نباشد آب از او
نگریزد و چون بخار از حیوان بیرون شونده است این حال دلیلست بر آنکه گرم
اندر او برتری غالبست پس چون غلبه ی گرمی ظاهر شد اندر او معتدل
چگونه باشد واگر نفس اعتدال بودی وطبایع اندر جانور معتدل بودی
نبایستی که هیچ جانور از نبودن گرم بودی و جانوران قوی ترکیب همه
گرمند از بودن واگر جزوهای طبایع اندر جانوران متکافیند چرا این
مر او را بخویشتن کشیده است و آتش اثیر و هوای بسیط مر او را بخویشتن
نکشد و چون مردم و دیگر حیوانات بر زمینند و بر هوا هیچ نایستند و
بر کره آتش هیچ بنتوانند شدن این حال دلیلست بر آنکه جزوهای هوائی
و آتشی اندر او کمتر از جزوهای خاکی و آبیست و چون حال اینست این چیز
معتدل نباشد و اجزای طبایع اندر او متکافی نباشند پس ظاهر شد که
نفس اعتدال نیست واگر نفس اعتدال بودی وطبایع اندر هر جانوری معتدلست
بقول دهری چون یکی معتدل که مردمست سخن گوی و دانش پذیر است بایستی
که هر جانوری سخن گوی و دانش پذیر بودی واگر این جانور که دانا و سخنگوست
معتدلست پس آن جانور که نادان و بی سخن است معتدل نباشد از بهر آنکه

دانش ناپذیر و سخن ناگوی ضد است مر دانش پذیر و سخنگوی را همچنان که
نامعتدل ضد است مر معتدل را و چون نامعتدل با معتدل هر دو زنده اند
دلیل است که نفس که زندگی زنده بدوست جز اعتدالست و نیز ظاهر است که
طبایع اندر جسد جانور پراکنده است و بجائی از او گرمی بیشتر است چنانکه دلست
که معدن حرارتست و بجائی از او سردی بیشتر است چنانکه سرهای انگشتانست
که ناخن را او از سردی سخت شده است و از معدن حرارت دور است و بجائی از او
تری بیشتر است چنانکه معده است که همیشه اندر او آبست و بجائی از او خشکی
بیشتر است چنانکه استخوانهاست پس چیزی که ترکیب او با اینچه تفاوت باشد اجزای
طبایع اندر او متفاوت باشند چنین که گفتیم او چگونه معتدل باشد و چون
اندر جاهگی جسد حیوان طبایع آینده است و از او بتحلیل بیرون شونده است
مر این جزوهای طبایع را اندر این ترکیب قسمت کننده ای بباید و آنچه جز از
طبایع باید از بهر آنکه همچنانکه مر همه جسد را از تری همی نصیب باید از گرمی
نیز مر همه جسد را همی بهره باید بود و همچنان از سردی و خشکی و بهری از
طبایع اندر جسد از بهری سزاوارتر نیست بقسمت کردن ما از قسمت پذیرفتن و چون هم
قاسم و هم مقسوم یک جوهر باشند محال باشد واگر فرستنده ی طبایع سوی همه
جسد گرمیست فرستنده ی گرمی سوی جسد چیست واگر گوید فرستنده ی
گرمی طبعی دیگر است آنگاه هر یکی از آن فاعل مفعول باشد و محال باشد که مفعول
مر فاعل خویش را فاعل باشد پس طبایع را که اندر جسد بخشش پذیرفته و گسترانیده
شده است بخشنگری و گسترانده ای لازمست که آن از طبایع نیست و دانش پذیر
و گوینده و زنده آن بخشنگر طبایعست و او جوهر است تا اندر جوهر همی تصرف
کند و عمارت کننده ی جسد آن جوهر است نه طبایعست از بهر آنکه طبایع اندر جسد
مفعولست و فعل باشد که آن جوهر از جسد بیرون شود و از جسد بیرون شدن
او این همه معنیها که دارد نماند و پراکنده شود وچگونه آنکس که گوید نفس اعتدال طبایعست
که چرا چون جزوهای متکافی از طبایع اندر ترکیب مردم جمع شد سخن گوی و دانش

وداننده

پذیرو مدبر و متفکر آمد و چون در ترکیب اشتر جمع شد مر او را نه سخن
آمد و نه علم و نه تدبیر و نه تقدیر و نه فکرت و چون اشتر زنده باشد
و تشنه باشد حال او بخلاف سیرابی او باشد و هر دو حال اشتر زنده و با
کش باشد و اگر چون تشنه باشد اجزای طبایع اندر او متکافی باشد چون
بخاه من آب بخورد آن اعتدال متکافی اجزا بجا از حال خویش همی بگردد و
آب و آتش ضدّ اند و زیادتی که اندر چیزی آید که ضدّ او اندر آنچیز بیش
از آن با او هم گوشه باشد پس از آن ناهم گوشه شود با او و ضدّ او ضعیف
شود و چون ضدّی ضعیف شود ضدّ او قوی شود و آنچیز از اعتدال شود
پس چرا اعتدال اندر اشتر تشنه پیش از آنکه بخاه من آب بخورد حاصل بود
و پس از آن که خورد بر حال خویش نماند این بخلاف حال طبایعست بلکه
واجبست که چون چیزی باشد که اندر او اجزاء طبایع متکافی باشد چون
از یکی از آن جزوی کم شود مر اجزاء ضدّ آن دیگر افزونی مضاعف شود و
معتدل نماند و چون ظاهر کردیم که نفس اعتدال نیست گوئیم که زندگی جسدها
مار عرضی است از بهر آنکه چیزی عرضی آن باشد اندر چیزی که گاهی اندر او
باشد و گاهی نباشد و چون جسدهای ما گاهی زنده است و گاهی نه زنده باشد
همیدانیم که زندگی جسد ما عرضی است و معنی عرضی اندر چیزی آن چیز آید
که آن معنی اندر آنچیز جوهری باشد پس واجب آید که اندر جسدهای ما
بوقت زندگی ما چیزی هست که مر او را زندگی جوهریست تا از آن زندگی
جوهری که مر آنچیز راست زندگی عرضی اندر جسد ما آمده است بر مثال
آهن سرد که چون با آتش گرم که مر او را گرمی جوهریست مجاورت کند گرمی عرضی
از آتش اندر آهن آید پس ما مر آنچیز را که زندگی عرضی اندر اجساد ما از او
آمده است نفس گفتیم و بضرورت دانستیم که زندگی مر او را جوهریست چون
چیزی یافتیم که آن بذات خویش زنده است و جوهر دیگر زنده بدو همی شود
دانستیم که او بذات خویش جوهر است نه عرضی است از اعراض و چون مر این

زنده را که زندگی او عرضی است مر زنده یافتیم دانستیم که آنچه زندگی او
جوهریست مر زنده نیست پس ظاهر شد که نفس ما بذات خویش زنده است
و میرنده نیست البتّه و چون درست کردیم پیش از این که مر جسم را حرکت او
قسریست و مر او را حرکت نیست جز حرکت قسری و اندر چیزی حرکت مختاری که
بارادت پدید آید و جسد ما متحرّکست پیدا آمد که حرکت اجساد ما قسریست
از نفس که حرکت او ارادیست و جوهر زنده متحرّکست و نفس زنده است لازم
آید که حرکت مطلق مر نفس راست که زندگی او جوهریست و چون مردم
صورتهای نطقی و کتابتی و صناعتی را بر هیولیهای آن پدید آرنده است
و مر صورتهای محسوسات را بقوّت متخیّله از هیولیهای آن بیاهیخته است
و اندر قوّت حافظه مر آنرا نگاهدارنده است و مر صورتهای معلومات را اندر
نفس خویش جای دهنده است بی آنکه صورت معلومی اندر او با صورت
معلومی دیگر بیامیزد پدید آمد که نفس مردم مکان صورتهای مجرّدست
و دلیل بر درستی این قول که ما گفتیم نفس مکان صورتهای مجرّدست آنست
که مردم کسی را که نخست ببیند باز نشناسدش از بهر آنکه صورت آنکس را
قوّت متخیّلهء او از هیولی او مجرّد بیرون نکرده است و اندر قوّت حافظهء
خویش نگاه نداشته باشد و مر کسی را که دیده باشد چون دیگر بار ببیند
بشناسدش از بهر آنکه مر صورت او را مجرّد نگاه داشته باشد اندر نفس
خویش و چون دیگر باره ببیندش و مر این صورت باز پسین را با آن صورت
پیشین برابر یابد گوید این همانست و مر آنرا شناختن گویند و چون درست کردیم
که زندگی جسد بنفس است و زندگی نفس ذاتیست و آنچه زندگی او ذاتی باشد
نمیرد و آنچه نمیرد فنا نپذیرد درست شد که نفس پس از فنای جسد باقی و
زنده است و چون نفس مردم آراسته است مر پذیرفتن صورتهای معلومات را
بمیانجی حواس که با او نیست پدید آمد که نفس هیولیست مر صورتهای علم را
چنانکه جسم هیولیست مر صورتهای صناعی را و چون اندر اینعالم اجسام

نفس لطیفه است

یافته است
ظ

مر صورتهای مختلف را پذیرفته است چنانکه بر بعضی از جسم صورت آتش است
و بر بعضی صورت هواست و بر بعضی صورت آبست و بر بعضی صورت خاکست
و بر بعضی صورت افلاکست و بر بعضی صورت کواکبست و آنچه بجملگی جسم است
و در این اجسام پس از این صورتها صورتهای موالیداست که همی پدید آید
از نبات و حیوان و معادن و صورتها اندر جسم جز بحرکت پدید نیاید و ما
درست کردیم پیش از این که مر جسم را بذات خویش حرکت نیست پیدا آمد
که صورت کننده‌ی این جسم خداوند حرکتست و چون درست کردیم که حرکت
ذاتی مر نفس راست و این از ادلت پیدا آمد که صورت کننده‌ی جسم نفس است
پس ظاهر شد که نفس خداوند صنعتست و چون مر جسم را حرکت نیست و
نفس معدن حرکتست درست شد نیز که نفس جسم نیست پس ظاهر کردیم که
اندر ما گوهریست که بذات خویش زنده است و میرنده نیست و مر او را حرکت
ذاتیست و مکان صورتهای مجرد است و خداوند صنعتست و دانش پذیر است
و پس از فنای جسد باقیست و جسم نیست و نام این جوهر نزدیک ما نفس است
و شرط ما با اول این قول آن بود که مر این جوهر را بدین صفات اثبات کنیم و بجای
خویش از این کتاب اندر چگونگی و چرایی آمدن او اندرین عالم و پیوستن
او بجوهر جسم سخن مشروح بگوییم و بیان کنیم قوتهای او را بتوفیق الله تعالی

قول هشتم
اندر هیولی

چون ثابت کردیم که صنعت مر نفس راست و پذیرنده‌ی صنعت هیولیست
سخن پس از اثبات نفس بر هیولی واجب آمد گفتن و هیولی نخستین آنست که
صورتهای نخستین را که آن طول و عرض و عمق است پذیرفته است و گروهی از
حکما گفته‌اند که هیولی جوهری قدیمست و صورت مر او را بمنزلت عرض است
و ما اندر قولی که بر جسم گفتیم از این معنی طرفی یاد کردیم پیش از این و بیان
کردیم که صورت بجوهریت اولی‌تر است از هیولی از بهر آنکه فعل از صورت

همی آید نه از هیولی و صورت مر این مرکب را که جسم است جدا کننده است و پدید
آرنده است مر هیولی را و مر هیولی او را بی صورت ناموجود است و صورت بی
هیولی اندر نفس موجود است بمجرد خویش و هیولی فعل پذیر است و صورت
مر هیولی را از حال او گردانیده است پس آنکه او گرداننده‌ی حالست بجوهریت
سزاوارتر باشد از آنچه او حال پذیرد پس جسم جوهریست فعل پذیر و محسوس
و نفس جوهریست فاعل و معقول و جسم مرکبست از هیولی و صورت و چون
نفس معدن صورتهاست پیدا شد که مر هیولی را این صورتهای نخستین که
جسمیت جسم بدانست نفس داده است که او صورتها آراسته است از بهر پدید آوردن
صورتهای دیگر اندر صنعت عالم و موالید و بتقدیر باری سبحانه و تعالی
بودن جسم مر نفس را بدانچه از او مر صورتهای جزوی را همی پدید آرد اندر موالید
و پذیرفته است اندر امهات و بتصرف نفس اندر او از حال بحال همی گردد و گواهی
همی دهد بر خویشتن که جسمست که مر این صورتهای نخستین را که طول و عرض و عمقست
نیز از نفس یافتست و مر هیولی را بدین صورتها از حال نامحسوسی بحال محسوسی
نفس آورده است بتقدیر باری سبحانه که مبدع عقل و نفس اوست جل و تعالی
پس گوییم که آنچه نفس و عقل مر او را ثابت نکند مر او را وجود نباشد و عقل مر چیز را
بصورت شناسد و آنچه مر او را صورت نباشد عقل مر او را ثابت نکند و هیولی بی
صورت صورتی نیافته است پس مر او را وجود نیست و مر صورتها بی هیولی اندر عقل
وجود است پس پیدا شد که صورت معروف کننده‌ی هیولیست از مجهولی او و هیولی
مطلق اندر وهم آینده نیست مگر که نفس بیاری عقل از نخست مر او را بمیانجی
صورت ثابت کند آنگاه مر صورت را بوهم از او برهنه کند و هیولی ثابت کندش
بی آن صورت و صورت را بوهم آرد و او را بمجردی ثابت کندش

صورت

فصل

اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد بن زکریای رازی و جز از ایشان گفتند
که هیولی جوهری قدیمست و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است یکی هیولی

و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری سبحانه تعالی عما یقول
الجاهلون علواً کبیراً وگفته است که هیولی مطلق جزوها بوده است نامتجزی چنانکه
مر هر یکی را از او عظمی بوده است از بهر آنکه آن جزوها که مر هر یکی را از او هیچ عظمی
نباشد به فراز آمدن آن چیزی نباشد که مر او را عظم باشد و نیز مر هر جزوی مر او را
از او عظمی روا نباشد کز آن خردتر عظمی روا باشد که باشد چه اگر مر هر جزو
هیولی را جزو باشد او خود جسم مرکب باشد نه هیولی مبسوط باشد و هیولی که
مر جسم را مادّت مبسوط است پس گفته است اندر قول اندر هیولی که ترکیب اجسام
از آن اجزای نامتجزیست و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن اجزا باشد و آن
کار عالم و هیولی مطلق آنست وگفته است قدیمست از بهر آنکه روا نیست که چیزی
تا شد بدانکه جسمست نه از چیزی موجود شود که عقل مر این سخن را نپذیرد و گفته است
از آن جزوهای هیولی آنچه سخت فراز آمده است از او جوهر زمین آمده است و آنچه
گشاده‌تر فراز آمده است از او جوهر آب آمده است و نیز آنچه گشاده‌تر آمده است
از او جوهر هوا آمده است و آنچه از هوا گشاده‌تر آمده است از او جوهر آتش آمده است
وگفته است از آب آنچه فراز هم‌تر آید از آنکه هست زمین گردد و از او آنچه گشاده
تر شود از آنکه جوهر اوست هوا گردد و از جوهر هوا آنچه فراز هم‌تر از آن شود
که هست آب گردد و آنچه گشاده‌تر از آن گردد که هست آتش گردد آنگاه بدین حجت
که چون مر آهن را به سنگ بزنند آتش پدید آید از بهر آنکه هوا میان سنگ و آهن
اندر گشاده و دریده شود و نادان همی پندارد که از سنگ و آهن همی آتش پدید
آید و اگر اندر سنگ و آهن آتش بودی مر آهن و سنگ را همچو خویشتن گرم و روشن
کردی از بهر آنکه خاصیت آتش است که مر چیز را کاندر او باشد بحال خویش گرداند
آنگاه گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیولیست و لیکن آن ترکیب
بخلاف این ترکیبست و دلیل بر درستی این قول آنست که مر فلک را حرکت نه سوی میانه
عالمست و نه سوی حاشیت عالمست از بهر آنکه جسم او سخت فراز آمده نیست چون
جوهر زمین تا مر جای تنگ را بجوید چنانکه زمین جسته است و نیز سخت گشاده

نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ بگریزد کاندر او نگنجد
و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست و علت این دو حرکت این بود است که گفتیم
وگفتند که مر جرم طبیعی را از حرکت طبیعی چاره نیست پس چون مر فلک را ترکیب
جز این دو ترکیب بود چون بجنبد حرکتش باستدارت آید و تا این ترکیبست
حرکت او همچنین است از بهر آنکه مر او را جایی از دیگر جای درخورتر نیست چنان
که مر جرم سخت را جای تنگ درخورد است و مر جسم گشاده را جای گشاده درخورست
آنگاه گفته است که چگونگیهای اجسام از گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی
جز آن به سبب اندکی خلا و بیشتری آن نیست که با هیولی آمیخته است تا چیزی سبکست
و چیزی گرانست و چیزی روشن است و چیزی تاریکست از بهر آنکه چگونگی
عرضست و عرض محمول باشد بر جوهر و جوهر هیولیست از جمله که یاد کردیم
مغز سخن محمد بن زکریای رازیست اندر هیولی و برهان کرده است محمد زکریا
بر آنکه هیولی قدیمست و روا نیست که چیزی پدید آید نه از چیزی بدانچه
گفته است ابداع اعنی چیزی کردن نه از چیزی بمقصود کننده چیزی نزدیکتر
تر است از ترکیب یعنی اگر خدای مردم را ابداع کردی تمام بیکبار مقصود او
زودتر از آن حاصل شدی که بچهل سال مر او را همی ترکیب کند و این یک مقدمه
و آنگاه گوید که صانع حکیم از کاری که آن مقصود او نزدیکتر باشد سوی کاری
که آن از مقصود او دورتر باشد میل نکند مگر آنگاه که از وجه آسانتر و
نزدیکتر متعذر باشد و این دیگر مقدمه است آنگاه گوید نتیجه از این دو مقدمه
آن آید که واجب آید که وجود چیزها از صانع عالم بابداع باشد نه بترکیب
و چون ظاهر حال بخلاف اینست و وجود چیزها بترکیبست نه بابداع لازم آید
که ابداع متعذر است از بهر آنکه هیچ چیز اندر عالم همی پدید نیاید مگر بترکیب
از این امهات که اصل آن هیولیست و گوید استقرای کلی برین برهان باشد و
چون هیچ چیز اندر عالم پدید نیاید مگر از چیزی دیگر واجب آید که پدید آمدن
طبایع از چیزی بوده است که آن چیز قدیم بوده است و آن هیولی بوده است پس

هیولی قدیمست و همیشه بوده است ولکن مرکب نبوده است بلکه گشاده بوده است
و دلیل بر درستی این قول آنست که گوید که چون اصل جسم یک چیز است که آن
هیولیست و اندر این جسم کلّی که عالمست جزوهای هیولی بر یکدیگر او فتاده است
و بعضی از جسم برترست و بعضی فروترست ابطال دلیلست بر آنکه هیولی مقهور
نبوده است پیش از ترکیب عالم و چون مقهور نبوده است و قهر تن بر ترکیب او واقع است
گشاده بوده است پیش از ترکیب و بآخر کار که عالم بر خیزد هیولی همچنان که
بوده است گشاده شود و همیشه گشاده بماند و نیز گفته است که اثبات صانع
قدیم ما بدان واجبست که مصنوع ظاهر است پس دانستیم که صانع او پیش
از او بوده است و مصنوع هیولیست مقصود پس چو صانع پیش از مصنوع
بدلالت مصنوع ثابت شد و هیولی پیش از مصنوع بدلالت مصنوع که بر
هیولیست ثابت شد و چون جسم مصنوعست از چیزی بقهر قاهری همچنانکه
قاهر قدیم ثابتست پیش از قهر آنچه بر او افتاده است نیز واجبست که قدیم باشد
و ثابت باشد پیش از قهر و آن هیولی باشد پس هیولی قدیمست این جمله قول
این فیلسوفست اندر قدمت هیولی و قول ما اندر این معنی آنست که گوییم این
اعتقادی فاسد است و بنیادی سست و نا استوار و قاعده ای ضعیفست
بدو سبب یکی بدان سبب که بخلاف قول خدایست و آنچه از گفتارها بخلاف
قول خدا باشد آفرینش که آن فعل خدایست بر درستی آن گواهی ندهد و قول را
که آفرینش بر درستی آن گواه نباشد عقل نپذیرد و دیگر بدان سبب که بعضی
از این دعویها که این مرد کرده است مر دیگر بعضهای خویش را همی باطل کند
و این اعتقاد بخلاف قول خدای از آنست که خدای تعالی مر خویشتن را همی پدید
آرندهٔ آسمان و زمین گوید بابداع نه از چیزی بدین قول بَدِيعُ السَّمٰوَاتِ
وَالْأَرْضِ و دیگر جای همی گوید مردمان را نه از چیزی آفریدم بدین قول أَمْ
خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ و هر که مر قول خدای را سبحانه که بمحمد
مصطفی بخلق رسید رد کند مر قول خویش را رد کرده باشد از بهر آنکه

هر که مر قول پیغمبر خدای را بقول خویش رد کند پیغمبری مر خویشتن را
دعوی کرده باشد پس منکر شدن او مر رسالت را امر آمدن او باشد بدان
و چون انکار او مر نبوت را اقرار او باشد بدان اصل نبوت باقرار او ثابت
باشد و چون نبوت ثابت شد آنگه که خلق بجملگی اندر طاعت و عصیان او
بدو بهره شدند و صلاح یک بهره از طاعت او و بدیشان پیوست و فساد اندر
دیگر بهره اند عصیان او پدید آمد بکشتن و فروختن و بیشتر از خلق مر
احکام و مثالهای او قرار گرفتند و راستگویان و کم آزاران و حلال خواران
و امینان و نیکخواهان متابعان او بند بنبوت که آن ثابتست مر او را و بر آنکس
باشد که جز بد فعلان و مستحلان و فتنه جویان و دروغ زنان و خائنان
و مفسدان و بیقولان مر او را نپذیرند پس دین حق و گفتار او راست آنست که
گوییم خدای یکیست و هرچه جز هویّت اوست همه آفریدهٔ اوست هیولی با صورت
جفت کردهٔ اوست نه از چیزی البتّه مبدع حقست و ابداع مر او راست خالق
و خلق نیز مر اوست و صنع او بر دو روی است یکی پدید آوردن چیزهاست که
چیزها از او آید و آن جمست نه از چیزی و دیگر نقل بر کردن چیزهاست
چون موالید از چیزی که آن جمست همچنانکه دو گونه خلق مر او راست
یکی لطیف و زنده بذات خویش چون نفس و دیگر کثیف و زنده شونده بدانچه
او بذات خویش زنده است چون جسم و اکنون بیان و برهان این قول مشغول
شویم و بحجتهای اقناعی و برهانهای عقلی و دلیلهای علمی درست کنیم
فساد اعتقاد پسر زکریای رازی را و نا استواری بنیاد قول و سستی قاعدهٔ
سخن او بتوفیق الله تعالی گوییم که محمد زکریای رازی دعوی کرده است
که هیولی قدیمست و آن جزوهائی بوده است بغایت خردی و بی هیچ ترکیبی و
باری سبحانه مر اجسام عالم را از آن جزوها ترکیب کرده است و پنج ترکیب از خاک
و هوا و آب و آتش و فلک و همی گوید از این اجسام آنچه سخت ترست مر دیگران را
و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولیست با جزوهای خلا یعنی مکان مطلق

واندر ترکیب خاک جزوهای هیولی بیشتر از آنست که اندر ترکیب آبست و
جزوهای خلا اندر خاک کمتر است و اندر آب بیشتر است و از آنست که آب
سبکتر است از خاک و آب نرم و روشن است و خاک سخت و تاریکست و همچنین
نیز بسبب جزوهای هیولی اندر آب بیشتر از آنست که اندر هواست و جزوهای
خلا اندر هوا بیشتر از آنست که اندر آبست و جزوهای هیولی اندر هوا
بیشتر از آنست که اندر آتش است و جزوهای خلا اندر آتش بیشتر از آنست
که اندر هواست و تفاوتی که هست میان این اجسام اندر سبکی و گرانی و
روشنی و تیرگی بسبب تفاوت اجزای این دو جوهر است اندر ترکیب ایشان
این دعویهای خصم ماست که یاد کردیم **و ما گوییم** اندر رد این قول که دعوی
ایشان بدانچه همی گوید هیولی قدیمست همی رد کند مر دیگر دعوی او را
که همی کند بدانچه همی گوید این اعراض اندر هیولی بسبب این ترکیبهاست
از بهر آنکه قدیم آن باشد که زمان او نامتناهی باشد و اگر زمان هیولی اندر
بی ترکیبی نامتناهی بودی سپری نشدی و اگر آن زمان بی نگذشتی بترکیب
نرسیدی و چاره نیست از آنکه اول زمان ترکیب هیولی آخر زمان بی
ترکیبی او بود پس زمان بی ترکیبی او بی نهایت نبود بلکه نهایت زمان بی
ترکیبی او این ساعت بود که آغاز ترکیب او اندر آن زمان بود و اگر زمان
بی ترکیبی هیولی را آغاز نبودی بانجام نرسیدی از بهر آنکه زمان باقرار
محمل ذکرهای دراز مدتست و مدت کشیدگی باشد و کشیدگی اگر از آغاز
نبود بانجام نرسد و چون مدت بی ترکیبی هیولی باقرار خصم ما سپری
شد این سخن دلیل است بر آنکه مر آن مدت را آغازی بود پس مر زمان هیولی را
آغاز و انجام بود و آنچه مر او را آغاز و انجام زمانی باشد محدث باشد پس
هیولی باقرار محمل ذکرها محدثست **و درست کردیم** که بعضی از دعوی او
که آن ترکیب پذیرفتن هیولیست پس از بی ترکیبی و سپری شدن زمان بی
ترکیبی اوست همی باطل کند مر بعضی از دعاوی او را که همی گوید هیولی

شیرد

او آن

قدیمست یعنی مر زمان او را آغاز و انجام نیست **پس گوییم** که اگر قول ایشان
بدانچه گفت هیولی قدیمست و قدیم آن باشد که مر زمان او را نهایت نباشد
درستست این تراکیب و این اعراض محدثست نه بر هیولیست و هیولی بر حال
خویش است گشاده و بی ترکیب و زمان او سپری نشده است **و اگر** قول ایشان
بدانچه گفت مر این اعراض و ترکیب را هیولی برگرفته است درستست پس هیولی
محدثست که مر حوادث را برگرفته است و زمان آن حال که مر او را پیش از ترکیب
بود بر او گذشتست و زمان این حال که دارد بر او همی گذرد پس ظاهر کردیم
سوی عقلا که این دعوی که ایشان کرده است اندر قدیمی هیولی و گذشتگی
زمان او متناقض است و متناقض دروغ باشد و مشاهدات عالم مر این را
گواهی همی دهند **و اما ما** اندر رد این قول که ایشان گفته است که گرانی و سبکی
و تاریکی و روشنی و دیگر اعراض که اندر اجسامست بسبب آن تفاوتست که
هست اندر تراکیب اجسام از اجزای هیولی و جوهر خلا آنست که گوییم بدعوی
ایشان هر جسمی که آن گرانتر است اندر او اجزای هیولی بیشتر است و جوهر
خلا اندر او کمتر است و همی گوید که جسم خاک که اندر او جوهر خلا کمتر است
مر این جای تنگ را که میانه عالمست بدین سببست و علت تاریکی جسم را
همی کمتری اجزای خلا همی نهد اندر او چنانکه ما مر قول ایشان را یاد کردیم پیش
از این که همی گوید چون مر آهن را بسنگ فرو زنند از آن زخم هوا گشاده شود
و خلا بدان جایگه بیشتر شود و روشنی آتش بدان جای همی از آن پدید آید **و**
اگر این قاعده استوار بودی که ترکیب همه مکونات از اجزای هیولی و جوهر
خلا بودی واجب آمدی که هرچه گرانتر و سخت‌تر تاریک بودی و هرچه سبک
و نرم‌تر روشن بودی و لیکن مشاهدات عالم بر درستی این قول همی گواهی
ندهند از بهر آنکه سیماب از خاک گرانتر است و لیکن از او روشنتر است و نرمتر
و اگر ما پاره‌ای بلور و پاره‌ای شبه را با ایشان بسنجیم هر دو یک اندازه شوند
بلور از شبه سخت‌تر و روشنتر و گرانتر باشد و بقول ایشان گرانی و تیرگی

و بعضی از هیولیست و سبکی و روشنی و نرمی از جوهر خلاست پس بدانچه
بلور دیگرانبر از شبه است واجب آید که اندر بلور اجزای هیولی بیشتر از
آنست که اندر شبه است و بدانچه شبه تاریکست واجب آید که اندر شبه
اجزای هیولی بیشتر از آنست که اندر بلور است و این محال باشد و نیز بدانچه
بلور روشنتر است از شبه واجب آید که اجزای خلا اندر بلور بیشتر از
آنست که اندر شبه است و لیکن بدانچه شبه سبکتر از بلور است واجب آید
که اندر شبه اجزای خلا بیشتر است از آنکه اندر بلور است و این نیز
محال باشد و قاعده‌ای که ازان مر بازجوینده را ازان بر محال دلیلی کند
محال باشد پس ظاهر کردیم که قاعدهٔ سخن این مرد گزاف و سست است
واگر متابعان محمد زکریا گویند که این پنج اندر اجسام چهارگانه گفتست
نه اندر موالید جواب ما مر ایشان را آنست که گوییم این مرد همی گوید جز اجزای
هیولی و خلا چیزی نیست که جسم ازان مرکب شده است و طبایع که اجسام
نام طبایع بدو یافتست گرمی و سردی و تری و خشکیست که فعل مر این
صورتها راست چنانکه پیش ازین اندرین کتاب یاد کردیم و چون این مرد
مر این اصول را منکر است و همی گوید این اصول چیزی نیست مگر آمیزش
اجزای هیولی با خلا پس مر دیگر اعراض را این هم گفته باشد و همین اعراض
که اندر امهاتست اندر موالید بوده است با آنکه این قیاس که گفته است
اندر امهات نیز مستقیم نیست از بهر آنکه اگر آتش مر این گرم و سوزنده را
همی گوید که چیز مر اندر آو برنده است این نیز نه راست است از هوا نبینی که این
آتش همی حجاب کند مر دیدار را و هوا مر دیدار را حجاب کننده نیست و هوا روشنتر
از آب نیست از بهر آنکه اتصال مر این هر دو جوهر را خود نور نیست بلکه هر دو
نورپذیر اند و آب مر نور را پذیرنده‌تر است از هوا نبینی که نور را از آب همی
باز گردد و مر چیز دیگر را همی روشن کند و هوا مر نور را همی نپذیرد مگر
آنکه مر صورتها را بما تجلی نور بنماید واگر بنام آتش مر آتش اثیر را همی خواهد

که برتر از هواست آن آتش است که نه گرمست و نه روشن اما دلیل بر آنکه این
آتش گرم نیست آنست که او مر کرهٔ هوا و آب و زمین را گرداگرد گرفته است و
مساحت او بسیار است و هیچ گرمی ازان بزمین نرسد و گرمی آفتاب که او از
کرهٔ آتش بمسافتی بسیار برتر است بدینجا رسیده است و اهل علم هندسه برآنند
که هرچند کرهٔ آفتاب عظیمست اگر مر کرهٔ اثیر را جمع کنند بسیار بارها
بزرگتر از کرهٔ آفتاب آید بمساحت پس چگونه روا باشد که آفتاب کو همی
بمساحت کمتر است از آتش اثیر چندین گرمی همی بعالم رسد و از اثیر که همه
گرد عالم را گرفته است گرمی همی بما نرسد و سرماهای صعب زیر او بجایها
معلوم ثابتست ونیز دلیل بر آنکه آتش اثیر گرم نیست آنست که روشن نیست
و هرچه مر او را روشنائی نیست از آتش گرمی ندارد ودلیل بر آنکه آتش
اثیر روشن نیست آنست که مر روشنائیهای ستارگان خرد را حجاب نکند و
ما فلک را برای العین تاریک همی‌بینیم و زمین را تاریک همی‌بینیم پس آتشی که
مر او را برین دلیلها و جسمی باشد و آن آسمانست و فرود او نیز جسمی باشد
و آن زمینست و او نه مر آن جسم را روشن کند که برین دلیل اوست و نه مر
این جسم را که زیر اوست مر او را روشنائی نباشد وچون درست کردیم که
مر آتش اثیر را روشنی و گرمی نیست قول این مرد که گفت ترکیب آتش از اجزای
هیولی و جوهر خلاست و جوهر خلا اندر او بیشتر از آنست که اندر جوهر هواست
باطل باشد و هر قولی که اعیان عالم بر درستی آن گواهی ندهند دروغ باشد

فصل

گوییم که اندر قول این مرد که همی گوید ترکیب اجسام از اجزای هیولی و
جوهر خلاست تناقض است و آن تناقض بر او پوشیده شده است باز نمائیم
او و تناقض اندرین سخن بدان روی است که همی گوید مر جسم را اجزای هیولی اصل است
و روا نیست که پدید آمدن جسم نه از چیزی باشد و مر هیولی را اجزای نا متجزی
همی نهد بی هیچ ترکیب و افراز همی کند که آن اجزا هرچند نا متجزیست چنان

نیست که مر هر جزو را از آن هیچ بزرگی نیست از بهر آنکه مر جسم را عظمت
روا نباشد که از اجزای بی هیچ عظمی چیزی آید که مر او را عظم باشد و چون
مقرّ است که هر جزوی را از آن اجزای نامتجزّی عظمت این از او افراد باشد
که هر جزوی از آن بذاتِ خویش اندر مکانیست و چون مر جسم را ترکیب از آن
اجزا باشد که هر یکی از آن اندر مکانیست آن جسم کز آن اجزا ترکیب یابد بجملگی
خویش اندر آن مکانهای جزو باشد که اجزاء او اندر آن بودند و اکنون اندر
جملگی آنست و شکّ نیست اندر آن که مر جسم را بیک مکان بیش حاجت نیست
پس باز چرا همی گوید که جسم اندر خلاست و این چنان باشد که مکان اندر مکان
باشد و هر کسی داند که مکان را بمکان حاجت نیست پس قول او که همی گوید مر
اجسام عالم را ترکیب از اجزای هیولی و جوهر خلاست متناقض است از بهر آنکه
آن جزو نامتجزّی که او همی گوید آن هیولیست چیزی نیست مگر متمکّن اندر
مکانی پس اگر آن جزو که خود با خلا یکچیز بود با خلا نیامیخت واجب آید کاین
خلا باشند با یکدیگر نیامیخته و اگر اندر یکدیگر آمیزند و یکچیز شوند پس
ایشان خلا نباشند که اجسام باشند از بهر آنکه امیختن و مجاورت و مخالطت
مر اجسام راست با یکدیگر اندر خلا و چون خلا بدعوی او مکانست و جسم
جسم اندر خلا امیزنده است و روا نیست که خلا جسم باشد روا نباشد که
خلا با خلا بیامیزد و این غلط مر ابن زکریا را و دیگر کسانرا که خلا را جوهری
گفته اند بدان افتاده است که مر هیولی را اجزای مکان گیر نهاده اند و مر
آن خلا را که گفته اند که جزو هیولی اندر اوست مکان جزوی گفتند و مر
آنمکانرا که جسم مرکّب اندر اوست مکان مطلق کلّی مرکّب گفتند تا قولشان
چنان آمد که خلا اندر خلاست و هر کسی داند که مکانرا بمکان حاجت نیست
بل حاجتمند مکان متمکّن است نه مکان و چون اندر مکان سخن گوئیم اندر این
کتاب استقصا اندر آن بواجبی بکنیم و اکنون گوئیم که آن جزو نامتجزّی کو بزرگی
ابن زکریا هیولیست باقرار ابن زکریا عظمی دارد و آنچه مر او را عظمی باشد مکان

جزو

گیر باشد مکان نباشد بلکه مکان از او تهی شونده باشد و مکانِ دیگر از
او پر شونده باشد پس اگر عظم آن جزو خود مکانِ اوست و آن جزو چیزی
نیست مگر عظمی یکچیز و واجب آید که آن جزو خود مکانی باشد نه مکان گیری
و این متناقض باشد مگر گوید که آن جزو نامتجزّی را بدو مکان حاجتست یکی آنکه
ذاتِ او اندر آنست و آنمکان هرگز از او خالی نشود و دیگر آنکه مکانِ آن جزو
اندر آمده است و محالست قولِ آنکس که گوید جزو را بدو مکان حاجتست و نیز
گوئیم که اگر اجسام عالم چیزی نیستند مگر اجزای هیولی با جوهر خلا آمیخته
روا نباشد که جسمی مر جسمی را ضد باشد چنانکه آب و آتش متضادّ هستند
از بهر آنکه بدعوی ابن زکریا اندر جوهر آتش که او روشن و سبکست جوهر خلا
بیشتر از آنست که اندر جوهر آبست و اندر جوهر آب اجزای هیولی بیشتر از آنست
که اندر جوهر آتش است پس این چنان باشد که همی گوید اندر جوهر آتش جای
تهی است بیجاگیر و جوهر آب جاگیر است و شکّی نیست اندر آنکه جای مر
جاگیر را موافقست نه مخالف پس واجب آمدی که چون مر آب را با آتش بیامیختندی
آتش مر آب را بخویشتن اندر کشیدی چنانکه خلا مر جسم را همی بخویشتن اندر کشد
و چون حال ظاهر و عیان این دو جوهر بخلاف اینست که حکم ابن زکریا بر آنست ظاهر
شد که آنچه گفته است هذیانی بی برهانست چون طبایع اجسام مر او را منکرست
و قولی که اعیان عالم مر آنرا منکر شوند دروغ باشد پس گوئیم که صانع حکیم مر
جوهر آتش را از دو طبع مخالف ترکیب کرده است نه از دو طبع ضد و خلاف مر
خلاف را پذیرنده باشد و ضد از ضد گریزنده باشد و گرمی و خشکی مر یکدیگر را
خلافند از آنکه یکچیز شده اند و بیکدیگر اندر آویخته اند و مر آب را نیز از
دو طبع مخالف ترکیب کرده است که هر یکی از آن دو طبع که اندر آتش است خلافست
مر طبعی را که اندر آبست و ضدّ است مر آن دیگر طبع را که اندر آبست چنانکه گرمی که
اندر آتش است خلافست مر تری را که اندر آبست و ضدّ است مر سردی را
که اندر آبست و خشکی که اندر آتش است خلافست مر سردی را که اندر آبست و ضدّ است

مر ترا که اندر آبست تا بدان طبایع خلافِ آب از آتش گرم همی‌شود و بدان
طبایع ضدی آب از آتش همی گریزد و مقصودِ صانع حکیم بگرم شدن
آب و بر شدنِ او بدان گریختن از مرکز عالم سوی حاشیت عالم حاصل همی
آید **واما سخن ما** اندر این قول که اینجا گفته است که دلیل بر آنکه اندر جوهر
آتش اجزای هیولی کمتر است و خلاء بیشتر است آنست که چون مر هوا را بسنگ
و آهن بزنیم تا گشاده شود آتش از او پدید آید آنست که گوییم اگر این قول درست
که آتش از هوا همی بدان پدید آید که ما بسنگ و آهن مر هوا را همی بدریم
و گشاده کنیم واجب آید که چون مر هوا را اندر پوستی کنیم و مر آنرا سخت
فشاریم آب گردد از جز آنکه هوا میانِ آب و آتش ایستاده است و مر هوا را
بلطافت بر آب همان فضل است که مر آتش را بر هوا بلطافت همان فضلست و چون
ما مر هوا را همی فراز هم فشاریم و آب همی نگردد روا نیست که گوییم که آتش اندر
هوا همی از آن پدید آید که ما مر هوا را گشاده کنیم و بر دریم تا آنکه آن آتش که
میانِ سنگ و آتش زنه همی پدید آید رنگین و حجاب کننده است مر دیدار را
و آتش اثیر که اینجا همی گوید مرکب است از هیولی و خلاء رنگین و حجاب کننده
نیست و اگر آتش اثیر مانندِ آن آتش بودی که همی از آتش زنه پدید آید همیشه
همه روی زمین گرم و روشن بودی و ما مر این آفتاب و ستارگان را ندیدیمی
و اگر از آن آتش که از آتش زنه جهد هوا گشاده شده بودی نبایستی که حجاب
کننده بودی مر دیدارِ ما را از جز آنکه هوا که از او بسته تر است هیولی این
مر حجاب همی نکند دیدارِ ما را پس چرا چون گشاده تر شد حجاب کرد این
قولی محالست **و چون** آب بدانچه ما مر او را فراز فشاریم همی خاک نشود و نه نیز
خاک بدانچه مر او را گشاده کنند آب آید و نه هوا نیز از فشردن همی آب شود
پیدا آمد که آتش از گشاده کردنِ هوا همی پدید نیاید و قولی که استقرای
کلی بر درستیِ آن گواهی ندهد سست و بی معنی باشد **و ما گوییم** که آتش اندر
هوا از میانِ دو جسم چون سنگ و آهن و جز آن بدان همی پدید آید که جوهر

و آهن

هوا آتش است بحدِ قوت از آنکه گرم و تر است و چون سنگ را با آهن بزنند
جزوی از هوا میانِ ایشان گرفتار آید بدان حرکت که آنجا پدید آید گرمیِ آن
جزو که میانِ آن دو جسم تا که گرفتار آید زیادت شود تا مر آن تری را که با جزو
آمیخته است خشک کند و چون آنجزو گرم و خشک شود آتش گردد و اندر آویزد
بدان تریِ ضعیف گشته که بر آنجزو باشد که هم پهلویِ او باشد و آن تری
ضعیف چون هیزم شود مر آن نقطهٔ آتش را و فروغِ سرخ بر آن آتش اندک
بسببِ تری همی پدید آید که آن آتش همی بدو اندر آویزد نبینی که هر چند
هیزم تر باشد آتش او سرختر باشد تا چون هیزم سخت تر باشد آتش او سپید
نماید و آتش چراغ که از بخارِ خشک اندر آویزد سپید باشد پس آتشِ اثیر
چون از هیچ بخاری اندر نیاویخته است هیچ رنگ و روشنایی ندارد تا چون
بخارِ خشک که از زمین بر شود و بدو برسد آتش اثیر بدو اندر آویزد و با او بر
هم‌جا را او دو دیر بود و بسوزدش و چون اندر آن بخار آویزد روشنایی دهد
و عامهٔ مردم پندارد که ستاره همی برود **و دلیل** بر آنکه هوا بحدِ قوت آتش است
آنست که چون ما اندر آتش بدمیم تا باد با آتش فرو گیرد آتش قوی شود از بهر
آنکه هوا همی بدین آتش که حدِ فعلست آتش گردد و بحدِ فعل آید از قوت خویش
و اگر کسی گوید اگر این سخن راست بودی نبایستی که باد مر آتش را همی بکشتی
جواب او آنکه گوییم باد مر آتش را بمحلِ غذاست مر غذا پذیر را و غذا بر اندازه
باید تا غذا پذیر قوی شود و اگر اندر آنچه گفتیم باد غذای آتش است شک
اندر آنکه گوییم هیزم غذای آتش است شکی نیست و اگر کسی چوبی سخت
بزرگ را بر آتش چراغ نهد آتش آن چراغ مر آن غذا را نتواند پذیرفتن
و بمیرد پس همینست حالِ باد قوی با آتش ضعیف **و نیز گوییم** که بدانچه جسم
متجزی است لازم نیاید که گوییم ترکیب جسم از اجزاست و اجزا پیش از جسم
بوده اند و یافتنِ ما مر جسم را با اجزا دلیل نیست بر آنکه مر جسم را از جزوها
کرده اند **و نباید ما را که گوییم** اگر مر جسم را از جزوها نکرده اند چرا اندر او

جزوهاست از بهر آنکه اندر آفرینش چیزهاست که آن بر خلاف هاییست
کزآن بیرون نشود البته چنانکه آب تر است و آتش گرم است وشاید مارا که
گوییم چرا مر آتش را همی خشک یابیم اگر نه مر اورا از چیزی خشک کرده اند
و چرا آب تر است اگر نه مر اورا از چیزی تر کرده اند و خود همین مرد همی گوید
کند که آتش ضد آبست هم از آن هیولی و خلاستکه آب از آنست پس اگر آتش
که گرم و خشک و روشنست رواست کز چیزی باشد کز او سرد و تر و تاریک
آید چرا روا نباشد که جسم با جزو نه از جزوها باشد ومثال ابطال چنانست
که ما مربعی بینیم که بدو مثلث قسمت شود و هر قسمتی از او باز بدو مثلث
دیگر قسمت شود و همچنین همیشه هر یکی از آن مثلثات بدو مثلث دیگر
قسمت همی پذیرد بی هیچ خلافی و چون بمثلثات قسمت پذیرد آنمربع البته
گوییم که مر این مربع را از این مثلثات ترکیب کرده اند و بحث آید بر این قول
بر آنچه گوییم اگر نه مر این مربع را از این مثلثات ترکیب کرده اند چرا اندر او
مثلثاتست و این حجتی سست و باطل باشد از بهر آنکه ما مربع توانیم کردن
بی آنکه از نخست دو مثلث باشد که میان آن مربع را از آن دو مثلث ترکیب
کنیم و بدانچه کسی مر این مربع را بخطی کز قطر او بقطر دیگر کشد بدو مثلث
قسمت کند و مر آن را برهان سازد بر آنکه ما این مربع را از این دو مثلث کردیم
حجت او درست نشود پس همچنین است حال جسم که صانع حکیم مر اورا متجزی
آفریده است از بهر آنکه تا از او بدو قسمت بی نهایت صورتها همی آید و قول
آنکه که تجزیت جسم را دلیل گیرد بر آنکه اجزای نامتجزی قدیم بوده است
همچو قول آنکس است که مر با قسمت مثلثات اندر مربع بر آنکه مثلثات قدیم
دلیل گیرد بی هیچ تفاوتی و چون خلاف جسم از آفرینش بر آنستکه او متناهیست
و تناهی او بر عجز صانع حکیم دلیل نیست از نا آفریدن مر اورا نامتناهی بل که
جسم بر تناهی است نیز چون صانع حکیم چیزی پدید آورده است که بر او
صورتهای بی نهایت بیکدیگر همی تواند کردن پدید آوردن او مر صورتها را

نه از این چیز که مر آن را از بهر پدید آوردن صورتها از او پدید آورد دلیلست
بر عجز او و از ابداع دلیل نباشد بل وضع پدید آوردن چیزهای متولد
نیز بر این است که یاد کردیم و حکمت اندر آنکه مر جسم را اجزای خرد آمد
آنست که تا از او صورتهای خرد و بزرگ بیاید و بشاید کردن از سیر پیل
تا پای مور و پشه و جاهلان مر حکمت را بدین بزرگی بر عجز قدیم و نفی
ابداع حمل کرده اند تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا اما جواب محمد
زکریای رازی از آنچه گفت پدید آوردن صانع حکیم مر چیزها را بی ترکیب
اجسام عالم دلیلست بر آنکه ابداع متعذر است آنستکه گوییم خردمند آنست
که اندر آنچه گوید از آفاق و دلایل اندر علوم الهی و بر آن کتب سازد مر تأمل و
تأنی را کار بندد تا محال را از محال بشناسد و مر نابودن محال را عجز و تعذر
قدرت نام ننهد از بهر آنکه هر که مر او را اندک مایه عقل است داند که مر
محال را سوی عجز و امتناع نسبتی نیست بر صانع حکیم و این قولست مانند
قول آنکه گوید خدای عاجز است از نرم کردن مر آهن را بی آب و ما دانیم که این
قول محالست و اگر بودنش ممتنع روا بودی امتناع خود واجب بودی نه ممتنع
و اگر چنین بودی آنگاه محال ممکن بودی و ممکن محال بودی و قول آنکه
بدانچه نبیند که اندر چیزی از چیزها جسمی پدید آید با بداع نه از چیزی
دلیل گیرد بر تعذر ابداع و عجز صانع چون قول آنکس باشد که بر عجز خدا
از نرم نشدن آهن بی آب دلیل گیرد بدانچه هرگز ندید که خدای مر آهن را
بی آب نرم کردی بی هیچ تفاوتی و این هر دو محالست و مر محال را نابودن بر عجز قدرت
او از آن دلیل نشاید گرفتن که جهل باشد و همچنانکه نرم کردن آهن بی آب محالست
اندر این عالم با بداع نیز جسمی پدید آوردن محالست و لیکن مر این را [illegible]
آن داند و بیند که خدای تعالی بنور دین حق دل او را روشن کرده باشد و من
لم یجعل الله له نورا فما له من نور پس گوییم اندر برهان این قول که معلوم
اهل خرد را که این عالم جسمست بکلیت خویش که اندر او هیچ مکان خالی نیست

از بهر آنکه
صح

و تا جزوی از این اجسام از مکان خویش نرود جزوی دیگر جای او نگیرد نبینی
که چون کوزهٔ تنگ سر را با آب فرو بری هوا اندر وی از او همی بر آید و
آب بدو همی فرو شود تا چون همه هوا از او بر آید پر آب شود و آن هوا کز
کوزه بر آید بجای آن آب همی بایستد کز حوض یا دریا بدان کوزه فرو شود
و اگر مر سنگی را از آب جوی برداری آن سنگ اندر هوا بدان سبب جای یابد
که آب بر کشیدن آن سنگ از او همی فرو نشیند و بدین ما را معلوم شد
که اندر این عالم هیچ جای خالی نیست و چون حال این است محال باشد گفتن که
مر صانع حکیم بابداع شخصی همی پدید آورد و چون همی پدید نیارد همی
دانیم که ابداع منقطع است بلکه باید گفتن که ابداع یعنی پدید آوردن چیزی
نه از چیز اجسام اندر این عالم محال است از بهر آنکه اندر این عالم مر جسم را جز
آنکه هست جای نیست از بهر آنکه جسم جوهری میانه جای نیست و اگر خدای تعالی
چیزی جسمی بابداع پدید آرد آن چیز اندر این عالم جای نیابد و اگر چیزی
دیگر اندر این عالم نگنجد لازم آید که اندر مکان یک جسم دو جسم بگنجد و این
همچنان اندر محال که نرم کردن آهن است با آب بلکه از آن محال تر است و چون
ظاهر کردیم که روا نیست که جسمی مبدع اندر این عالم گنجد پیدا شد که ابداع
اندر این عالم که ملاء است محال است پس گویندهٔ این قول محال جوینده و محال گوی
جاهل بود و چون صانع حکیم مر این گوهر مجرد را مایهٔ پدید آوردن صورتهای
متفاوت المقادیر ساخته و مر چیزهای بودنیها را ترکیب از او همی پدید
آورد و اینها ترکیب بگشتن اینها بر وی عظیم و اینها ستافزارهای بلند بر شده
همی پدید آید و اینها بر وی عظیم با آنچه اندر اوست بر مرکبات خرد گواهی
همی دهد که ترکیب آن مرکبات برین و این اتصالات فرودین نه چنین بوده است
که ترکیب موالید است و چون این ترکیب که مجرکات افلاک و انفعالات امهات
از چیز پیش نبود بلکه آن ترکیب بابداع بوده است نه از چیزی از
بهر آنکه دانیم که مر افلاک و نجوم و طبایع را تا افلاک و نجوم و طبایع دیگر

ترکیب کرده اند چنین که همی مر موالید را ترکیب کنند و چون آن نه چنین بود
و این ترکیب چنانکه چیزنا مرکب پیش از مرکب حاصل است انحلال دلیل است
بر آنکه پیش از وجود این اصلها و آلتها که مرکبات از مایهٔ بسیاییخ ایشان همی حاصل
آیند اصل و آلتی موجود نبود بلکه آن صنع بابداع بود که افلاک و طبایع بدان
پدید آمد و این صنع که بر هیولی همی پدید آید بدین آلتهای مختلف پس از
آن ابداع پس درست کردیم سوی عاقل که هیولی پیش از آن صنع ابداعی موجود
نبود و طاعت هیولی امر و زمر صانع را و آراسته بودن او مر پذیرفتن صورتهای
مولودی را گواست بر آنکه صانع حکیم مر او را از بهر این صنع پدید آورده است و
قولی نیست سوی خردمند از آن زشت تر که کسی گوید بجز وهانی بود که اندر او هیچ
معنی نبود و مر او را هیچ صورتی و فعلی نبود قدیم و ازلی از بهر آنکه این مرداری
باشد بی هیچ معنی و اگر مرداری بی هیچ معنی قدیم بود و باشد چون هیولی پس
زندهٔ با چندین مناقب و معانی محال باشد که قدیم باشد که صانع عالم است
از بهر آنکه این دو قدیم و مقابلهٔ یکدیگرند بصفات و هیولیهای طبایع که
بر آن مر انصورتها را پدید آرند که آن صورتها جز بر آن هیولیها نباید و ساختن
مردم مر آن هیولیهای شایستهٔ پذیرفتن آن صورتها را چنانکه مر پنبه را که
ریسمان کند بصورت او تا شایسته شود مر پذیرفتن صورت کرباس را تا کرباس
نیز هیولی باشد مر پذیرفتن صورت پیراهن را گواه است بر آنکه صانع حکیم مر
امهات طبایع را هیولی ساخته است و مر او را شایستهٔ پذیرفتن صورتهای مولودی
کرده است بقصد و عمد و چنانکه جز از کرباس پیراهن نیاید چون دیبا و جز آن
با پوستی نرم کرده لباس نیاید مر جسد حیوان از اجساد حیوان که متحرک است بارادت
نیز جز از این اجسام بموالید نیاید پس صانع مر هیولی مختلف را شایسته پدید
آورد مر پذیرفتن طبایع متضاد را تا هم از او مر گرمی و خشکی پذیرفت و هم
از او مر سردی و تری پذیرفت و گواهی بر درستی این قول که همی گوییم مر این گوهر را
که هیولی است از بهر این صنع موجود کرده اند که بر او پدید آمده است آنکه گوید

از پیدا شدن او نیست مر این صورتها را که بر او پدید آمده است اندر امّهات
و پدید همی آید اندر موالید و این بیانی شافیست اهل تمیز و بصیرت را و از این قول گفتیم

قول ششم
اندر مکان

گروهی از حکما مر مکان را قدیم نهاده اند و گفتند که مکان بی‌نهایتست و او
دلیل قدرت خدایست و چون خدای تعالی همیشه قادر بود واجب آمد که قدرت
او قدیم باشد و دلیل بر بی‌نهایتی مکان این آوردند که گفتند متمکّن بی‌مکان
نباشد و روا باشد که مکان باشد و متمکّن نباشد و گفتند که مکان جز به
متمکّن پدید نشود و هر متمکّنی بذات متناهی است و اندر مکانست پس واجب
آمد که مر مکان را نهایتی نباشد و گفتند که آنچه بیرون از این دو عالمست اندر او
بیرون نیست یا جسمست یا نه جسمست اگر جسمست اندر مکانست و باز بیرون از آن
جسم یا مکانست یا نه مکانست اگر نه مکانست پس جسمست و متناهی است و اگر نه
جسمست پس مکانست پس درست شد که گفتند که مکان بی‌نهایتست و اگر کسی گوید
مر آن مکانِ مطلق را فضا نیست دعوی کرده باشد که نهایت او بجسمست و چون
هر جسمی متناهی است با فضایست هر جسم را امکان باشد و هر جسمی نیز اندر
مکان باشد پس گفتند که بهر روی مر مکان را نهایت نیست و هر آنچه مر او را
نهایت نباشد قدیم باشد پس مکان قدیمست و گفتند که مر هر متمکّنی را جزو
او اندر مکانِ جزویست و کلِّ او اندر مکانِ کلّی گردنده است و مکانِ جزوی
مر عظم جسم را گفتند که بیکدیگر سطح بیرونی جسمی دیگر اندر آمده باشد چون
سطح اندرون از هوای بسیط که بیکدیگر سطحی اندر آید چون مر او را اندر هوا
نهند و گفتند که روا باشد که چیزی از چیزی دیگر دور شود یا نزدیک
شود و لیکن دوری هرگز نزدیک نشود و نزدیکی هرگز دور نشود یعنی که چون
دو شخص از یکدیگر به ده ارش دور باشند دوری میان ایشان ده ارش باشد
و روا باشد که آن دو شخص بیکدیگر نزدیک شوند تا میان ایشان هیچ فضا

نماند و لیکن آن دو مکان که آن دو شخص اندر او بودند بر سرِ ده ارش هرگز
هم فراز نیاید و چون آن شخصها از جایهای خویش غایب شوند هوا یا چیزی
دیگر بجای ایشان بایستد و هرگز آن یکمسافت میان آن دو مکان بیشتر
از آن نشود که هست و نه کمتر از آن و گفتند که اندر شیشه و خم و جز آن
مکانست یعنی که گاهی اندر او هواست و گاهی آب و گاهی روغن و جز آن
اگر اندر او مکان نبودی این چیزها بتعاقب اندر وی جای نگرفتندی این جمله که
یاد کردیم قول آن گروهست که مر مکان را قدیم گفتند چون حکیم ایرانشهری
که مر معنیهای فلسفی را بالفاظ دینی عبارت کرده است اندر کتاب جلیل و کتاب
اندر کتاب جلیل و کتاب اثیر و جز آن مردم را بر دین حق و شناخت توحید
بعث کرده است و پس از او چون محمد زکریای رازی که مر قولهای ایرانشهری را
بالفاظ زشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد و مقدّم خویش را اندر
این معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگذارده است تا کسانی را که کتب حکمت
نخوانده باشند ظن او فتد که این معانی خود استخراج کرده است و از آن قولها
نیکو که ایرانشهری گفته است یکی اندر باب قدیمی مکانست که گفته است
مکان قدرت ظاهر خدایست و دلیل بر درستی این قول آن آورده است که قدرت
خدای تعالی آن باشد که مقدورات اندر او باشد و مقدورات این اجسام
مصوّر است که اندر مکانست و چون اجسام مصوّر که مقدوراتست از مکان بیرون
نیستند درست شد که خلا یعنی مکان مطلق قدرت خدایست قدرتی ظاهر که
همه مقدورات اندر او بیند و زشت کردن محمد زکریا مر این قول نیکو را آنست
که گفته است قدیم پنجست که همیشه بودند و همیشه باشند یکی خدای و دیگر
نفس و سه دیگر هیولی و چهارم مکان و پنجم زمان و زشتگوی تر از آن که باشد
که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد تعالی الله عما یقول الظالمون علواً
کبیراً و قول ما اندر این معنی آنست که گوییم روا نیست که آنچه حال او گردنده باشد
قدیم باشد و اگر مکان مطلق قدیم بودی چنانکه این گروه همی گویند بحال

تا گردنده بودی و چون حال او گردنده است هم بقول ایشان لازم آید که قدیم
نیست و دلیل بر آنکه حال مکان گردنده است آنست که او گاهی از شخص کثیف تاریک
و گاهی از شخص لطیف روشنست و بدعوی ایشان بعضی از او بر جسمست و
بعضی بهیست و ما همی گوییم که آنچه حال او گردنده باشد قدیم نباشد پس اگر
این قول درست نیست بخلاف اینقول گوییم تا درست باشد پس گوییم که آنچه حال
او گردنده است و گاهی خرد و ضعیفست و گاهی بزرگ و قویست چون نبات و حیوان
و جز آن قدیم نیست و معلومست که اینقول محالست و چون این محالست آنکه بخلاف
اینست درستست و آن آنستکه گفتیم آنچه حال او گردنده است محدثست پس مکان
محدثست و نیز گوییم که مکان شاینده نیست مگر متمکن را اندر او و متمکن
جسمست و جسم شاینده نیست مگر پذیرفتن صورتها را از پس یکدیگر و آنچه
مر صورتها را بدفعات از پس یکدیگر پذیرد پذیرفتن او مر صورتها را پس از صورتی
دلیل باشد بر آنکه مر انفعال او را آغازی بوده است از بهر آنکه اگر پذیرفتن
جسم مر صورتها را پیش از صورتی بدفعاتی بودی که مر عدد آنرا اولی نبودی
پیدا پذیرفتن اینصورت که امروز بر اوست نرسیدی و مر این صورتها را نوبت نیامدی
و چون امروز بر جسم صورتیست که آن بازپسین آنصورتهاست که بر او پیش از این
بوده است این حال دلیلست بر آنکه بر او صورت نخستین بوده است که پیش از این بر
او صورتی نبوده است و چون درست شد که جسم صورت پذیر است و پیدا آمد که
پذیرفتن او مر صورتها را آغازی بوده است و او چیزیست که جز مر پذیرفتن
صورتها را از پس یکدیگر شاینده نیست درست شد که وجود او با پذیرفتن او مر
صورت نخستین را برابر بوده است و چون پیدا آمدن صورت بر جسم محدث باشد
و ما درست کردیم که پیدا آمدن جسم با پذیرفتن او مر صورت نخستین را بحدث
برابر بوده است و آنچه پیش از حدث نباشد محدث باشد پس ظاهر شد که جسم محدثست
و چون درست کردیم که جسم که متمکنست محدثست آنچه اندر وجود او جز مر پذیرفتن
آن محدث را معنی نباشد ناچار محدث باشد و اندر وجود مکان جز پذیرفتن او مر

جسم محدث را معنی نیست پس مکان محدثست و دلیل بر آنکه جسم جز پذیرفتن
صورتها را از پس یکدیگر شاینده نیست آنستکه یکی از اجسام عالم آتش است که مر
او را قوت فعلست و صورت بر صورت پذیر بفعل پدید آید و نیز مر او را
قوت نمودن صورتهاست از بهر آنکه بیننده مر صورتها را مصوّر بمیانجی نور
بیند که او اثریست از آتش و دوم از اجسام عالم هواست که مر او را نیز قوت
فعلست بدانچه مر آتش را فعل قوی کننده اوست و نیز مر او را قوت نمودن صورتهاست
از بهر آنکه بیننده مر صورتها را مصوّرات بنور آتش بمیانجی هوا بیند و نیز
جسم صورت پذیر مر صورتها را از صورت کننده اندر نرمی هوا تواند پذیرفتن
یا اندر نرمی آب و این دو جوهر یعنی آتش و هوا که بفعل یاران یکدیگرند با
یکدیگر آمیزنده اند و آراسته شده اند مر فعل را و سیم از اجسام عالم آبست
که فعل پذیر است و لیکن ضعیفست همچنانکه هوا نیز فاعل ضعیفست و فاعل ضعیف
مر فاعل قوی را از ضعف خویش یاری همی دهد بر فعل همچنان نیز مفعول ضعیف
که آبست مر مفعول قوی را که خاکست از ضعف خویش یاری همی کند بر پذیرفتن فعل
و چهارم از اجسام خاکست که فعل پذیر قویست و آب مر خاک را بر پذیرفتن فعل
یاری دهنده است چنانکه هوا مر آتش را بر کردن فعل یاری دهنده است و یاری
دادن آب مر خاک را در پذیرفتن فعل بدانستکه با خاک بیامیزد و جزوهای
او را جمع کند تا او [illegible] شود بمیانجی او و بر مراد فاعل و مصوّر خویش مر صورت
و فعل را بپذیرد و بجهد و هوا مر چسبیدن جسم نرم را از نبات و حیوان و جملگی
ایشان از نیز آراستست پس آراسته بودن این اجسام مر پذیرفتن اینمعنیها را که
یاد کردیم و مر اینصورتها را که بر ایشانست دلیلست بر آنکه ایشان بقصد مدبّر
حکیم و صانع قدیم پدید آمده اند مر اینفعلها را و مر وجود ایشان از علّت حاصل
آمدن اینصورتها بوده است که حاصلست و آنچه از او مقصود فاعلست حاصل شود
قدیم نباشد بلکه آن قاصد قدیم باشد و او محدث باشد از بهر آنکه قصد محدث
باشد و نه قصد قدیم باشد و پدید آورندهٔ حدث که آن قصد است قدیم باشد

و بدین برهنه‌ی حدث محدث باشد و چون حدث اجسام درست شد حدث
مکان که او جز مر این برهنه‌ی محدث را نشاید درست باشد و نیز گوییم که مر این
گروه را که گفتند مکان قدیم است بدین قول دلیل برای دعوی ایشان آن
آوردند که گفتند هیولی قدیم است از بهر آنکه مر هیولی را جزوهای نامتجزی
نهادند که مر هر یکی را از آن عظمی هست که از خردی تجزیت نپذیرد تا چون
مر چیزی با عظم را که مر او را از مکان چاره نیست قدیم گفتند بضرورت
مر مکان را قدیم بایست گفتن و از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری اندر معنی
هیولی و مکان گفته است و محمد زکریای رازی مر آن را زشت کرده است آنست که
ایرانشهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که مر او را صنع نبود
تا از حال بی‌صنعی بحال صنع باز آمد و حالش بگشت و چون واجبست که همیشه
صانع بود واجب آمد که آنچه صنع او بر آن پدید آمد قدیم باشد و صنع او بر هیولی
پدید آینده است پس هیولی قدیم است و هیولی دلیل قدرت ظاهر خدایست و چون
مر هیولی را از مکان چاره نیست و هیولی قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد
و زشت کردن پسر زکریا مر این قول را ایدانست که گفت چون اندر عالم چیزی پدید
همی نیاید مگر از چیزی دیگر این حال دلیلست بر آنکه ابداع محالست و ممکن نیست
که خدای چیزی پدید تواند کرد نه از چیزی و چون ابداع محالست واجب آید که
هیولی قدیم باشد و چون مر هیولی را که قدیمست از مکان چاره نیست پس مکان
قدیمست و مر آن سخن نیکو و معنی لطیف ایدر بدین عبارت زشت باز گفت تا مستمعان
او از پیشینیان و مدبران عالم همی پندارند که او از ذات خویش چیزی مستخرج
کرده است که آن علم الهی است که جز او مر آن را کسی ندانست و ما از خدای تعالی توفیق
خواهیم بر تألیف کتابی اندر رد مذهب محمد زکریا و جمله‌ی اقوال او اندر آن
کنیم بعد از آنکه مر کتاب او را که اندر آن این معانی کرده است چند بار نسخه کرده‌ایم
و نتیجه کرده بتفاریق مر بنیادهای مذهب او را بردهای عقلی و بر آن همی کنیم
اندر مصنفات خویش والله خیر موفق و معین و اکنون خواهیم که گوییم مر عقلا

اندر معنی مکان که شکی نیست اندر آنکه اگر جزوی نامتجزی باشد عظم او خود
مکان ذات او باشد بقول این گروه از بهر آنکه او نه چون سیبی باشد که ذات او
جزوهای بسیار باشد تا آن جزوها اندر عظم سیب باشد و باز مر سیب را
اندر مکان کلی مکان باشد بل عظم آن ذات نامتجزی خود مکان آن جزو باشد
نه مکان چیزی دیگر و چون عظم آن جزو مکان ذات خویش باشد او متمکن
باشد و عظمش مکان ذات او باشد و او خود جز عظم خویش چیزی نیست
پس او مکان باشد مکان جزوی و هم او متمکن باشد و محال باشد که یک چیز هم
مکان باشد و هم متمکن مگر آنکه مقر آیند که مکان خود جز عظم متمکن
چیزی نیست از بهر آنکه عظم آن جزو خود ذات اوست آنکه گوییم که این گروه که
مر مکان را قدیم گفتند همی گویند غلط کرده‌اند کسانی که گفتند چون متمکن
نباشد مکان نباشد و گفتند بلی اگر متمکن نباشد مکان جزوی نباشد
لیکن مکان کلی بی برخاستن متمکن برنخیزد و معنی این قول آن خواستند که
سیبی بمثل متمکن است و اگر ما سیب را اندر هوا بداریم جزوهای آن سیب اندر
عظم آن سیب باشد که آن مکان جزویست مر آن جزوها را و جملگی سیب اندر
سطح اندرونی هوا باشد که بگرد سیب گرفته باشد و اگر خدای تعالی مر آن
سیب را از این عالم بیرون کند آن مکان جزوی که جزوهای سیب با سطح بیرونی
خویش اندر او بود برخیزد ولیکن آن مکان از هوا که سیب اندر آن بود برنخیزد
بلکه جزوهای هوا بدان جای که آن سیب را ما بداشته بودیم باز آیند تا آن جای هم
تهی نماند بی جسمی پس گفتند درست کردیم که بی برخاستن متمکن مکان جزوی
برخیزد ولیکن مکان کلی برنخیزد چنانکه اگر خدای تعالی مر این عالم را از آن جای
او نیست کند آن جای که امروز کلیت جسم این عالم اندر اوست تهی بماند و ما مر
این گروه را که اینگونه پندارند بسوی توفیق خدای تعالی بگشاییم تا خردمندان خداشناس
مر مخلوقی را بصفت خالق نگویند پس از آنکه بر آن واقف نباشند پس ما مر
این قوم را که این قول گفتند گوییم که باتفاق ما و شما این عالم که جسم کلی است

واجزای او اندر عظم اوست که آن مر جزوهای او را مکان جزوی است بقول شما
و کلیت عالم اندر فضای کلیست که شما همی گویید بینهایت است و بگرد عالم اندر
گرفته است ولیکن بخلاف آنست که شما همی گویید اگر خدای تعالی مر کوه را از این
عالم بیرون کند مکان جزوی آن کوه که عظم اوست و جزوهای کوه اندر اوست
برخیزد ولیکن جای آن کوه اندر این عالم تهی بماند و بر نخیزد **و ما گوییم** که مر شما را
بر درستی این قول برهانی نیست و چون مر مکان خالی را اندر این عالم وجود نیست
و هر که مکانی را از جسم خالی کند آن مکان تا بوجود متمکنی دیگر که آن مکان را وجود
بدارد موجود نشود متمکن از او بیرون نیاید چنانکه شیشه‌ای پر آب بدعوی
شما مکانست مر آب را و اگر مر او را سرنگون سازی و آب فرو بری تا هوا ید و
بر نشود که مکان اندر او موجود بدارد آب از او فرود نیاید البته هر چند که
مر آب را از بالا بنشیب آمدن طبیعیست و آب برتر از هوا نایستد و اندر آن شیشه
آبی مکانی پیدا شود که آن آب بر سر هوا همی از آن ایستد که اندر شیشه مکان
بی متمکن ممکن نیست که موجود باشد و ایستادن آب بر سر هوا ممکنست و اگر
بجای آن شیشه مشکی باشد پر آب و سر آن تنگ و مر او را سرنگون سازند و آب
فرو هشته و اندر هوا نگونسار بدارند چنانکه مر آن شیشه را داشتند
وقت همی آب از او فرود آید و مکان اندر مشک بوجود نماند بلکه نابود شود
بظاهر هر چند که مر آن مکان را که آب اندر او بود هوای بسیط بگرفت بدانچه
از مشک فراز آمد و چون هوا جای آب بگرفت آن آب جای هوا بگرفته و
چون شیشه فراز نیامد تا هوا جای آن آب را بگیرد و بود دیگر فضی مکان را وجود
نبود پس پیدا شد که وجود مکان بوجود متمکنست و بی متمکن مر مکان را وجود
نیست **و گوییم** اگر آن جسم کوه هست یا مثل سیبست بقول شما مرکبست از جزوهای
نامتجزی پس آن جزو میانگی سیب متمکنست و عظم او مکان جزوی است مر او را
آنگاه شش جزو نامتجزی بگرد آن جزو میانگی اندر آمده اند که رویهای بیرونی
آن شش جزو مکان کلی گشته اند مر آن جزو میانگی را و رویهای بیرونی آن

شش جزو بدیگر جهات باز مکانند مر آن عظم را که از آن هفت جزو نامتجزی
حاصل شده است و همچنین بر این ترتیب هر سطحی که جزوهای نامتجزی بگرد
او اندر همی آید روی اندرونی آن سطح مکان باشد مر آن عظم را که اندر
اوست مکانی کلی و آن عظم مکانی باشد مر آن جزوها را که اندر اوست و درست
که چون آن جزو اندرونی که نامتجزیست و متمکن بحقیقت اوست برخیزد
مکان جزوی آن که عظم اوست برخیزد و مکان کلی او جز سطحهای آن شش
جزو که بگرد او اندر آمده اند چیزی نبود و هر جزوی از آن بعظم خویش
متمکن بود و سطح خویش مکانی بود مر متمکن را و چون همه متمکنات برخیزد
هم مکان جزوی برخیزد و هم مکان کلی و چون اندر سیب که همی برخیزد
هر جزوی نامتجزیی بعظم خویش اندر مکان جزوی خویشست و بسطح خویش
مر دیگر جزو را بعضی از مکان کلی اوست تا چون آن بعضها فراز هم آیند
مکان کلی شوند مر دیگری را و سیب همی بجملگی خویش برخیزد پس همه ذوات
و سطوح و عظمهای آن جزوها بر خاستن او برخیزند و چون ظاهر کردیم
که عظمهای آن جزوها مکانهای جزوی بود و سطحهای آن جزوها مکانهای کلی
بود مر آن عظمها را که بدو اندر بودند پیدا شد که بر خاستن سیب نه مکان
جزوی او ماند و نه مکان کلی او و نیز گوییم که آن ظن که مر این حکما را افتاد
که گفتند اندر شیشه مکانست مر هوا را و مر آب را بتعاقب بگردد خطاست
و دلیل بر درستی این قول آنست که سطح اندرونی مر سطحی را از هوا یا از آب پیش
گرد نگرفته است و سطح جسم نیست بلکه میانجی است میان دو جسم و همچنین هر
سطحی مکانست مر سطحی جسمی را که اندر اوست و چون درستست که سطح جسم نه
جسمست پس مکان جسم سطح اوست و هر چیزی اندر سطح خویش است از اجسام
و واجب نیست که بیرون از سطح بیرونی جسم چیزی باشد بگرد سطح جسم
اندر آمده که اگر چنین باشد آنگاه جسم بینهایت لازم آید و این محالست و لکن
مردم اجسام خاکی و آبی و آتشی را اندر میان هوا همی بینند و مر هوا را بگرد این

جزوها را

جزوها را

مکانی

اجسام اندر آمده همی یابد و تا نفس او بعلم ریاضی مهذب شود همی گمان آیدش که
هوا جسمی نیست بل مکانی تهی است پس نفس او بوهم همی حکم کند که بهر جسمی
عظیم چاره نیست از گشادگی که بگرد او گرفته باشد که اگر او برخیزد آن گشادگی
برحال بماند چنانکه همی بیند که چون مردم از خانه بیرون شود جای او تهی ماند
و محمد زکریای رازی چون اندر اثبات مکان و زمان از حجت عقلی عاجز آمده
اندر کتب خویش جای گفته است که گواهی اندر اثبات زمان و مکان از مردم عامه
جویند و خردمندان که نفس ایشان از اهل بحث باشد و لجاج و رای متکلمان بوده
نشده باشند و منازعت نجویند گفتند که من از چنین مردمان پرسیدم و
گفتند که عقلهای ما گواهی همی دهد که بیرون از این عالم گشادگیست که گرد
عالم گرفته است و همی دانیم که اگر فلک برخیزد و گردش نباشد چیزی هست
که آن همواره بر ما همی گذرد و آن زمانست و ما گوئیم که این سخن پس رکیکست و گواهی
بر نا پذیرفتنی است از بهر آنکه نفس عامه چون مر اجسام را چنان بیند که
هوا گرد بر آن اندر آمده است و ظنش چنانست که هوا مکانهای ایشان است بر که
بیرون از فلک نیز هواست از بهر آنکه ندانند که هوا جسمی جایگیر است چون
دیگر اقسام جسم و اگر نه چنین است چرا ظنش نیفتد که بیرون از این عالم آب
یا خاک است بگرد آن گرفته پس ظاهر شد که وهم عامه را این تصور بدان همی افتد
که مر اجسام فرود بین را خاصه شخص خویش را اندر میان هوا همی بیند و چنان
تصور کرده است که هوا گشادگی هست نه جسمی و اگر اندر شیشه مر جسمی را که
مر او را سه بعد است از طول و عرض و عمق مکان بودی آن مکان نیز دراز و
فراخ و ژرف بودی آنگاه چون بدین صفت بودی مکان نیز جسم بودی و
جسم اندر جسم نگنجیدی و اگر اندر شیشه مکان بودی مر او را از جسم فارغ
کردن ممکن بودی آنگه شیشه نیز اندر مکانی دیگر بودی و آنگاه مکان اندر
مکان بودی و مکان جایگیر بودی و این محال بودی و ما بوهم مر شیشه را از
هوا و آب تهی کنیم آنگاه گوئیم اندر شیشه مکانی فارغ است آن مکان فارغ اندر

مکان کلی است که بگرد شیشه گرفته است پس آنگاه آن مکان که اندر شیشه است
مر آن مکان کلی را پر کرده باشد و اندر او جای گرفته باشد و چون حال این است
آنچه او مکان را مشغول کند جسم باشد پس واجب آید که آنچه اندر شیشه
باشد جسم باشد نه مکان و از بهر آن چنین محال واجب آید که آنچه مر او را
درازا و پهنا باشد لا محاله جسم باشد نه مکان و مکان چیزی نیست مگر عظیم جسمی
که هر چه مر او را عظم نیست مر او را بمکان حاجت نیست بلکه مر او را مکان
نیست پس بباید دانستن که هر جسمی بجایگاه خویش خود با نزدیک اندر سطح بیرونی
خویش است و لازم نیست که آنچه مر او را سطح باشد سطحی دیگر بسطح او پیوسته
باشد که اگر چنین باشد چنانکه گفتیم لازم آید که اجسام نامتناهی باشد از بهر
آنکه سطح چیز مر جسم را نهایت باشد و چون جسم متناهی است بسطح خویش و نهایت
سطحهای اوست نه چیزی دیگر سطح او مکان کلی اوست و چون جسم ختمست
بسطح خویش و بیرون از جسم کلی جسمی روا نیست که باشد پس بسطح این جسم
کلی روا نباشد که چیزی پیوسته باشد از بهر آنکه بسطح بیرونی جسم مر سطح
پیوسته باشد اگر چیزی بدو پیوسته باشد و چون ظاهر کردیم که بیرون
از این عالم سطحی نیست از بهر آنکه آنجا جسمی نیست تا مر او را سطح باشد درست
شد که بسطح این عالم چیزی پیوسته نیست البته و این سخن معقول است که بنا کرده
بر مقدمات برهانیست که مر این را تصور تواند کردن کسی که مجرد از وهم عامه خلق بود

قول دهم
اندر زمان

از حکما گروهی که گفتند هیولی و مکان قدیمانند مر زمان را جوهر نهادند
و گفتند که زمان جوهری است دراز و قدیم و رد کردند قول آن حکما را که مر
زمان را عدد حرکات جسم گفتند و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی
روا نبودی که دو متحرک اندر یک زمان بدو عدد متفاوت حرکت کردندی و حکیم
ایرانشهری گفته است که زمان و دهر و مدت نامهاییست که معنی آن از یک جوهر است

جواهر چهارگانه

وزمان دلیل علم خدایست چنانکه مکان دلیل قدرت خدایست وحرکت دلیل
فعل خدایست وجسم دلیل قوت خدایست وهر یکی از این چهار بنهایت وقدرت
وزمان جوهری رونده است وبیقرار و قول که محمد زکریا گفت که بر اثر ایران
شهریست رفتست همینست که گوید زمان جوهری گذرنده است وما گوییم زمان
چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم پس یکدیگر تا چون جسم از حالی بحالی شود
آنچه میان آید وحال باشد مر آنرا همی زمان گویند وآنچه مر او را حال گشتن
نیست زمان گذرنده نیست بلکه حال او یکیست ومر یکحال را اندازی نباشد دلیل
بر درستی این قول آنست که آنچه حال او گردنده است جسمست وزمان آنست که
اندر او جسم از حالی بحالی دیگر شود چنانکه از روشنائی بتاریکی رسد ومر آنرا
روز گویند یا از تاریکی بروشنائی رسد ومر آنرا شب گویند ویا جسم نبات
وجوان از خوردی بزرگ شود مر آنرا عمر گویند وجز آن وچون مر هر حال
گردنده را گشتن حالهای او اندر زمانست وحالها وجز زمان گردنده نیست وآنچه حال
او گردنده است جسمست وگشتن حال جسم حرکتست پیدا آمد که زمان جز حرکت
جسم چیزی نیست ونیز پیدا آمد که آنچه او نه جسمست حالها وگردنده نیست و
آنچه حالها وگردنده نیست زمان بر او گذرنده نیست چه اگر زمان بر او گذرنده
بودی حالهای او نیز بگشتی چنانکه حال جسم بگشت که زمان بر او گذرنده بود
وچون گشتن حال چیزی مر گذشتن زمانرا واجب آرنده باشد وناگشتن حال
چیز مر گذشتن زمانرا ابا واز او نفی کننده باشد پس پیدا آمد که آنچه حال او
گردنده نیست مر او را زمان نیست وچون حال گردنده جسمست حال ناگردنده
نه جسمست نبینی که همه عقلا بدانچه معتقدند بر آنکه خدای جسم نیست
معتقدند بر آنکه او سبحانه از زمان بریست وچون مر چیزها از بودش آغاز
وانجامست آغاز کون او نیز راه اوست که او اندر آن راه سوی فساد روندست
ومر آنچیزها باشنده را اندر این راه از حالهای گردنده است از پس یکدیگر
ناچار همی نمایش که چیزی بر او همی بگذرد وآنچیز نه جوهر است چنانکه

اینگروه گفتند بلکه آن گشتن احوال جسم اوست بر یکدیگر تا نه شد نهایی گوناگون
وچون بوده شده از اجسام سوی نابوده شدن رونده است مر او را اندر این راه
هیچ مقامی نیست وبدانچه از حالی بحالی همی شود همی گمان برد که بر او چیزی همی گذرد
که جزوهای آن چیز پس یکدیگر است با آنکه اگر زمان جوهری بسیط باشد محال
باشد که مر او را جزوها باشد از بهر آنکه مجزی مرکب باشد نه بسیط واگر زمان
جوهر باشد محال باشد که ناچیز همی شود چنانکه زمان گذشته ناچیز شده است
وجوهر ناچیز شونده نباشد وکسی که نیکو بنگرد ببیند این بوده شده را که او
اندر حال وجود خویش بر یکحالست واز وجود وثبات او چیزی نگذشته است
از آغاز وجودش تا آخر کز اینجا لوم مثلون بیرون شود بلکه احوال جسم او گوناگون
گشت وبسبب گشتن حالهای جسم خویش وگشتن حالهای عالم جسمی همچنین
با جزوهای بسیار دارد همی بر خویشتن گذرنده پندارد وچون حال چیزهای
بود شونده آنست آنچه او بر بودش اندر بنا بدان چیزی دیگر او سوی فساد باز
گشتن بدان چیز کز او پدید آمده باشد نبود پس او اندر یکحال خاص خویش باشد
وحالی از او نگذشته باشد لاجرم زمان بر او گذرنده نباشد از بهر آنکه درست
کردیم که زمان جز گشتن حالهای جسم چیزی نیست وگشتن حال جز مر چیز
جسمانی را نباشد بحرکتها وآنچه او جسمانی نباشد حال او نگردد چنانکه گفتیم

فصل

گوییم که اندر این تصور کردن مر زمانرا جوهری قدیم گذرنده جز تصوری
محال وخطای عظیم وزیانی بزرگ نیست اما این تصور محال بدانست وبدان روی است
که اگر زمان جوهر است وآنچه از او گذشته است ناچیز شده است وآنچه مستقبل
موجود نیست پس از او جز آن یکچیز وکه مر او را اکنون گویند وآن پدید آینده است
وناچیز شونده چیزی ظاهر نیست وپدید آینده محدث باشد ومحدث قدیم
نباشد وآنچه از او هیچ جزوی ثابت وقائم بذات نباشد وعدم پذیر باشد
او جوهر نباشد اما خطای عظیم وزیانی بزرگ اندر این تصور بدان روی است که

هر که مر زمان را ازلی داند که چیست بحقیقت آنکس تصوّر کند که خدای تعالی را حدّ
وقت و زمان بر او گذرنده است و بدین تصوّر آنکس مر خدای را محدث
تصوّر کرده باشد از بهر آنکه معلوم است هم مر حکمای دین را و هم مر حکمای
فلسفه را که بر این قضای عقلی که عالم جسمی محدث است و چون زمان چیزی
گذرنده باشد آن زمان که پیش از آن بوده است که خدای تعالی مر این عالم را
اندر او بیافرید گذشته باشد و آخر آن زمان که خدای تعالی اندر او بیعالم
بود آن ساعت بوده باشد که خدای مر این عالم را اندر او بیافرید و چون مر
آن زمان را آخر بود لازم آید که مر زمان خدای تعالی را اوّلی باشد تا بآخر رسد
و آنچه مر زمان او را اوّل و آخر باشد او محدث باشد پس درست کردیم که
آنکه مر زمان را جوهری گوید مر خدای را محدث گفته باشد و هم محمد زکریا
که چندان سخن ملحدانه بگفت و باخر مذهب توقّف را اختیار کرده است
و گفته است اندر آنچه همی نماید از کارها توقّف کردم و خدای مرا بدین توقّف
عقوبت نکند بدین سبب بوده است که زمان را جوهری قدیم تصوّر کرده است
و گذرنده آنگاه گفته است بودش عالم از صانع حکیم اندر دو روی بیرون نیست
یا عالم از او بطبع بوده شده است و مطبوع محدث است پس لازم آید که صانع نیز
محدث است از بهر آنکه طبع از فعل فرو نایستد و آنچه بودش (وجودش) او از باشانندی
او بطبع باشاننده باشد میان باشاننده و بوده شده ای از او بطبع مدّتی متناهی
باشد چنانکه اندر آن مدّت متمکن باشد که آنچیز بوده شده از آنچیز که از
او بوده شود باشد چنانکه میان خاستن ماهی از آب بطبع مدّتی متناهی
باشد پس واجب آید که عالم از صانع خویش بمدّتی متناهی سپستر موجود
شده باشد و آنچه او از چیزی محدث بمدّتی متناهی قدیمتر باشد او نیز
محدث باشد پس واجب آمد که صانع عالم که عالم از او بطبع بوده شود محدث
باشد و اگر عالم از صانع بخواست او بوده شده است و با صانع اندر ازل چیزی
دیگر نبوده است که مر او را بدین خواست آورده است تا مر عالم را بیافریده است

موجود کننده

محدث باشد

از آن خواست که او اندر ازل بر آن بود از نا آفریدن عالم پس مر عالم را چرا
آفرید آنگاه گفته است که چون همی بینیم که خدای تعالی از خواست نا آفریدن
عالم بخواست آفریدن آن آمده است واجب آید که با خدای تعالی نیز قدیمی دیگر
بوده است و آن دیگر قدیم مر او را بدین فعل آورده است آنگاه گفته است
که آن دیگر قدیم نفس بوده است که زنده و جاهل بوده است و گفته است که
هیولی نیز ازلی بوده است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است و
اندر هیولی آویخته است و از او صورتها همی کرده است از بهر یافتن لذّات
جسمانی از او و چون هیولی مر صورت را دست باز دارنده بود و از آن طبع گریزنده
بود بر خدای قادر و رحیم واجب شد مر نفس را فریاد رسیدن تا از این بلا
برهد و آن فریاد رسیدن از او سبحانه مر نفس را آن بود که خدای مر این عالم را
بیافرید و صورتهای قوی و دراز زندگانی را اندر او پدید آورد تا نفس اندر
این صورتها لذّات جسمانی همی یابد و مردم را پدید آورد و مر عقل را از جوهر
الهیت خویش سوی مردم اندر این عالم فرستاد تا مر نفس را اندر این هیکل
مردم بیدار کند از این خواب و بنمایدش بفرمان باری سبحانه که این عالم جای
او نیست و مر او را خطای او فتاده است بر این گونه که یاد کردیم تا این عالم کرده
شده است و میگوید عقل مر مردم را که چون نفس بهیولی اندر آویخته همی ماند
که اگر از او جدا شود مر او را هستی نماند تا چون نفس مردم از اینجا که یاد کردیم
خبر یابد مر عالم علوی را بشناسد و از این عالم حذر کند تا بعالم خویش که آنجای
راحت و نعمت است باز رسد و گفته است که مردم بدان عالم نرسد مگر بفلسفه و هر که
فلسفه بیاموزد و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این
شدّت برهد و دیگر نفوس اندر این عالم همی مانند تا آنگاه که همه نفسها
اندر هیکل مردمی بعلم فلسفه از این راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند و
همه بکلّیّت آنجا باز رسند آنگاه این عالم برخیزد و هیولی از این بند گشاده شود
همچنانکه اندر ازل بوده است و علما اندر این طریقت آنست که گفته است زمان

آن طبع

و عجب

جوهری گذرنده است از بهر آنکه اگر چنین باشد چنانکه گفتیم آن زمان کز پیش
از آفرینش عالم بوده است بر عالم گذشته باشد و آخر آن زمان اگر چه دراز
بوده است اوّل آفرینش عالم باشد و آنچه مر بعضی از زمان او را آخر باشد
مر آن بعض را اوّل باشد و آنچه مر بعضی را از زمان او اوّل و آخر باشد او محدث
باشد و این رای فاسد باشد و چون فساد این قول بدین دلیل گفتیم و همه حکما مقرّ اند
بازلیّت صانع عالم از اینموضوع که بر او همی حدوث لازم آرد باطل باشد چون
فساد این رای ظاهر است بدین روی که یاد کردیم واجب است دانستن که زمان گشتن
حالهای چیزهای حال گردنده است پس یکدیگر و چیزهای بودنی بدانچه احوال
ایشان گردنده است زیر زمان اند بدانچه اندر حرکات از حال بحال همی شوند
و نفس اوّل که چشمهٔ حرکت و کلّ حرکت از اوست چنانکه اندر باب حرکت گفتیم
علّت زمانست و زمان بر او گذرنده نیست و باری سبحانه و تعالی پدید آرندهٔ
علّت زمانست نه از چیزی و بباید دانستن که چنانکه محسوسات زیر زمانست
معقولات از زمان برترست و چنانکه تقدیر و تصویر اندر زمانست ابداع نه
اندر زمانست از بهر آنکه آنچه مقدّر و مصوّر است تقدیر و تصویر او بر چیزیست
و آنچه مقدّر و مصوّر نیست بودش او نه از چیزیست و آنچه بودش او از
چیزیست بازگشت او بدانچیزیست کز او پیدا آمده است و آنچه بابداع نه از
چیزی پیدا آمده است قدیم است و مر او را تا چیز شدن و فساد نیست از بهر آنکه
نه چیزی عینی است که آنچیز مبدع بدو باز گردد بلکه ابدی باشد و خدای تعالی
ابدی آفریده است و چیز ابدی تقدیر کننده و حال گردانندهٔ چیز زمانیست
و این قول شافیست و دلیل است بر آنکه کشیدگی زمان پس یکدیگر بودن حالها
آن جسمانیست که حال گردنده است و گروهی که مر او را جوهری گذرنده گفتند آنست
که چون آنچه زمان بر او گذرنده است برخیزد زمان او با او برخیزد چنانکه
هر که بمیرد زمان او برخیزد پس اگر فلک که حرکات و برتر از همه حرکاتست بر
خیزد زمان بجملگی برخیزد اما دهر نه زمانست بل زندگی زنده دارندهٔ

ذات خویش است چنانکه زمان زندگی چیزیست که مر او را زنده دارنده ای جز ذات
اوست و مر دهر را فنا نیست البته بلکه آن یک حالست از بهر آنکه او زندگی
ثابت چیزیست که حال او گردنده نیست و چون مر این معنی را تصوّر کرده شود
زمان از بر و جانبان گفته نباید و جوینده متحیّر نماند و لله الحمد

قول یازدهم
اندر ترکیب

پس از آنکه سخن اندر زمان گفته شد قول اندر ترکیب واجب آمد گفتن از
بهر آنکه ترکیب موالید اندر زمانست و گشتن احوال پس یکدیگر که مر آن را همی
زمان گویند جز بر مرکّبات نیست پس گوییم که مرکّب بنخستین قسمت بر دو گونه است
یکی آنست که ترکیب او ظاهر تر است و آن چیزی باشد کز دو گوهر مرکّب باشد چون
ترکیب انگشتری از سیم و از نگین یا بیشتر از دو گوهر چون ترکیب لگام از دوال
و سیم و آهن و جز آن و دیگر آنست که ترکیب او پوشیده است و آن چیزی باشد که
از یک جوهر باشد چون زمین و آب و جز آن و دلیل بر آنکه آنچه ترکیب او از جواهر
مختلفست مرکّبست آنست که جواهر مختلف اند یک صورت بذات خویش آید و آن
بحرکت طبعی باشد یا بخواست دیگری آید و آن بجبر و قسر باشد و بحرکت ارادی
آن صورت که ثبات وجود او بجمع شدن جواهر مختلف باشد چیزی نباشد بعین
خویش تا جواهر مختلف قصد آن عین کند و اندر او گرد آیند و نیز جواهر مختلف اندر
صورتی جز بقصد جمع نشود و قصد بخواست باشد و مر طبع را ارادت نیست چنانکه اندر
قول حرکت گفتیم که طبع قسر است و قسر خلاف ارادتست پس بماند آنکه جمع شدن جواهر
مختلف اندر صورتی بحرکت جز ایشان باشد و جز حرکت طبعی حرکت ارادتست پس
درست شد که هر صورتی که اندر او جواهر مختلفست بجبر و قسر مرکّب شده است
و مرکّب او خداوند حرکت ارادیست انگاه گوییم که فلک با آنچه اندر اوست از جواهر
مختلف که مر هر یکی را از آن طبعی و صورتی و فعلی و حالی دیگر است از آن صورتست
که بخواست خداوند حرکت ارادی جمع شده است و ترکیب یافته است و این برهانیست

و دلیل بر آنکه آنچه ترکیب او از این جوهر است چون زمین و آب و جز آن مرکّب
آنست که جملگی این اجسام را ترکیبی کلّی است بر مقتضای حکمت و تحصیل غرضی که
آن غرض جز بدین ترکیب حاصل نشود هر چند که آثار ترکیب جزوی اندر هر یک از
ایشان ظاهر است بدانچه اجزای هر جسمی از این اجسام چهارگانه قصد سوی مرکز
عالم دارند بی آنکه مر ایشان را اندر مرکز جایست و بر یکدیگر او فتاده اند و محبوس
مانده اند از رسیدن بدان جای که مر آن را ابتدای خویش همی خطی نیست و فراخی پس
آثار قهر که بر این اجسام پیداست دلایل بر ترکیبست از بهر آنکه ترکیب جز بقهر چیزی
نیست مر چیزی را بخواست قاهر او و ترکیب کلّی مر اجسام را بر مقتضای حکمت و تحصیل
غرض که آن غرض جز بدان ترکیب حاصل نشود آنست که اندر مرکز عالم جسمی سخت
که آن خاکست و مر ترکیب نبات و حیوان را از او شایسته است از بهر درنگ اندر اجزای
این جوهر از یکدیگر چون اضافت آن بخواهران او کرده شود و نیز تا نبات مر اصل او را
او سخت شود و بنیفتد و بیخهای خویش که آن دهانهای اوست مر غذای خویش را
بآمیختن آن با آب همی کشد و آب بر زمین تکیه کرده است و با او همی آمیزد مر ساخته
شدن مرکّبات جزوی را از ایشان تا از خاک با آب چیزی همی آید نرم که چون از
اندرون او چیزی بیفزاید بشکافد و بجنبد تا حرکت تواند کردن و نشکند و حیوان
نیز بدین جسم سخت از جای بجای بتواند رفتن بطلب حاجتهای خویش و باز هوا نیز
از این دو گوهر ایستاده است که جوهریست نرم و شکل پذیر بهر شکلی که اندر او آید
از اشکال که بر گوهر زمینی باشد تا هر چه بجنبد اندر این جوهر نرم از نبات و حیوان
از جنبش باز نماند و مر آب را که بخار بدو بر شود خوش کند پس از آنکه از تلخی تلخ و
شور گشته باشد چنانکه آب دریاهاست و بر زبر هوا آتش است که شعاع آفتاب
و دیگر کواکب مر قوّت او را سوی مرکز فرود آورده اند و گشادگی جوهر هوا تا مر
آن را بگرمی سوی هوا بر کشد تا آن آب تلخ گرم او مر نبات و حیوان را غذا نشیب یا بخ
هوا شایسته غذای نبات و حیوان شود و قوّت آتش مر بالشهای نبات را سوی خ
بر کشد تا بهوا بر آید و هر چند آتش مر نبات را بالا بر کشد نبات مر خویشتن را از بهر

کشیدن بعد او از بیم جدا ماندن از آن و هلاک شدن فرو تر کشد تا بسبب این دو کشش
نبات بالا گیرد و بار او اندر هوا خوش گردد و مقصود صانع حکیم بر این ترکیب کلّی
که یاد کردیم حاصل همی آید و هر که خواهد مر این حکمت را که اندر این ترکیب کلّیست
اجسام عالی ببیند اندیشه کند که اگر هوا اندر مرکز عالم بودی و خاک از او برتر
بودی چگونه بودی تا ببیند که از این فواید که یاد کردیم و حاصل آمده است هیچ چیز
حاصل نیامدی و از نبات و حیوان چیزی موجود نیامدی آنگاه گوییم که بیک قسمت
مرکّبات بر دو روی است یکی از او مرکّبات کلّیست چون افلاک و کواکب و امّهات و دیگر
از او جزویست و آن ترکیب موالید است چون نبات و حیوان که بودش آن بزمانست
بعضی از حال بحال گشتن عجایبی کارکنان از تخمها و بیخهای نبات و نطفه های حیوانات
کاندر آن قوّتهای صانعه است و از قوّتهای افلاک و نجوم که سوی مرکز عالم
آینده است از بهر رسانیدن مر این بودنیها را بکمال آن و از قوّتهای فعلی و
انفعالی که اندر اجسام چهارگانه عالمست تا این مرکّبات جزوی بیاری انفعالات
مر یکدیگر را اندر این ترکیب حاصل همی آید و هر یکی از این فاعلان مر فعلی را
که آن بدو مخصوص است کار همی بندد اندر این تراکیب و متّفق شدن کارکنان که
کارهای ایشان مختلف باشد اندر یک صنع جز بخواست یک صانع که آن کارها از آن
کارکنان بخواست او آید نباشد چنانکه دست افزارهای درودگری با تفاوت
آن درودگری آن از یکدیگر تا یکی آلت بریدن باشد و دیگری ببرد و سه دیگری سوراخ
کند و چهارمی برندد اندر ساختن تخت همی بخواست درودگر متّفق شوند پس همچنین
گوییم که اختصاص هر یک فعلی از فاعلان اندر تراکیب جزوی بفعلی که او را از آن
گذشتن نیست دلیلست بر آنکه او بدان فعل فرمانبردارست و مر او را اندر آن فعلی
خاص خاصّه کننده ای خاصّه کرده است از بهر آنکه اگر او بذات خویش فاعل بودی
جز آن فعل نیز فعلی بتوانستی کردن و چون این تراکیب عجایبی بسیار همی حاصل
آید و هر یکی از ایشان فعلیست و این فاعلان نیز مرکّبانند بتراکیب کلّی چنانکه
یاد کردیم حال از دو بیرون نباشد اندر ترکیب ایشان یا این مرکّبات نیز فاعلند

مرکّبات کلّی را

برهان این که ما همی بینیم بعض افلاک و کواکب و امهات نیستکه این افلاک و نجوم و امّهات
ترکیب از آن یافته است یا ترکیب این مرکبات کلّی به هیچ مبانجی بوده است از صانع حکیم
اگر ترکیب این اجسام کلّی نیز با جسامی دیگرست همین قول اندر آن اجسام و مرکّبات
واجب آید آنگاه مبانجیان و کارکنان بی‌نهایت باشند از بهر آنکه اگر مبانجیان نه
نهایت باشند ترکیب جزوی وجود نیابد و مرکّبات جزوی موجودست پس پیدا
آمد که مرکّبات بی‌نهایت نیست و ترکیب این افلاک و انجم و امّهات که این موالید
آن ترکیب همی یابد بمبانجی افلاک و کواکب و امّهات دیگر بوده است از صانع حکیم
آنگاه گوییم چون مرکّبات جزوی را حاصل شدن ایشان بدین مبانجیان و فاعلانست
که مر هر یکی را از ایشان فعلیست و وجود آن بزمانست از مایه‌ای که آنمایه پیش از
آن ترکیب نه بر آن صورت بود واجب آید که آن مرکّبات که ترکیب ایشان نه از مایه
باشد که آن مایه نه بر آن صورت بوده باشد کلّند و آن ترکیب حاصل شدن بزمان
بوده است بلکه هست کردن آن مایه با آن صورت بیکبار فعل بوده است بعضی بر آن صورت
حاصل شده است که این اجسام عالم امروز بر آنست و برهان بر درستی این قول آنست
که ترکیب چیزهای بودنی بر دو رویست یا آنست که از سوی مرکز ترکیب پذیرد چون
ترکیب نبات که آن قوّت ابداع که اندر تخم و بیخ نباتست که غذای خویش را از خاک
و آب همی پذیرد و مر نبات را از بر سو ترکیب همی کند تا از مرکز سوی حاشیت همی
بر شود یا آنست که ترکیب از اندرون خویش پذیرد و بیفزاید چون ترکیب حیوان
که آن قوّت ابداعی که اندر نطفه است چون بموضع خویش افتد مر غذای خویش را
اندر کشد و از آن نخست آلتی سازد که آن آلت مر غذا را قسمت کند بر جملگی اندامها
خویش و آن جگرست که از حیوان نخست آن پدید آید تا جسد را بمیانجی این آلت
ساخته کند و تراکیب طبعی بر این دو رویست و ترکیب صنعی پس از این دو است از صنعت
حیوان و مردم و چون مردم که از جواهر خاک از خاک و آب و نبات و پوست و استخوان
و جز آن جزوها بر ایشان بگیرند و بر یکدیگر نهند مر آنرا با آلتهای جسمانی پس گوییم
که اگر مر عالم را هیولی بوده است که صانع حکیم مر جسم کلّی را از آن ترکیب کرده است

آن ترکیب از این سه روی بیرون نیست و نبوده است یا مر تخم این عالم را اندر
هیولی افکنده است تا آن تخم غذای خویش را از او بکشیده است و مر این عالم را
از زیر سوی بالا ترکیب کرده است بر مثال تخم نبات مر نبات را و این عالم بمثال
درختی از آن تخم حاصل شده است که اندر هیولی برسته است یا نطفه‌ای بوده است
که اندر هیولی افتاده است و مر هیولی را اندر ذات خویش کشیده است و آلت
نخست از آن بسته شده است آنگاه از کشیدن غذا او درازی روزگار عالم
خرد بزرگ همی شده است بر مثال بزرگ شدن حیوان از خردی تا بدین جایگاه
رسیده است که امروزست و این جسم کلّی زیادت از اندرون خویش پذیرفتست
و مر آنرا بیرون شیو خست اگر مر این عالم را تخمی بوده است و این عالم از او
بمنزلت نباتست و بیخ آن عالم اندر هیولی بایستی که باشد و از او غذا همی کشد تا
فسادش نپذیرد و ما را معلومست که این عالم از بیرون خویش بچیزی پیوسته
نیست و مر او را از بیرون چیزی نیست که از همه زیادت پذیرد و مر این عالم را
زیر و زبر نیست بل زیر و زبر نامهاییست که بر مرکز و حواشی عالم افتد و اگر این
عالم از نطفه موجود شده است و از خردی بزرگ شده است بمنزلت حیوانی که
از نطفه پدید آید بایستی که آن آلت که مر غذای عالم را باطراف او فرستادی
زمین بودی و اگر چنین بودی راه بایستی که غذای عالم از آن راه بیرون عالم
باندرون او آمدی و آن راه دهان عالم بودی و ما را ظاهرست که مر عالم را دهن
نیست و مر زمین را غذایی پذیرفتنی نیست و از بیرون چیزی اندر این عالم آینده
نیست پس ظاهر شد که عالم از خردی بزرگ نشده است و چون این دو روی ترکیب
از عالم نفی شد بماند آنکه گوییم صانع عالم مر این عالم را از اجزای هیولی جمع
کرده است چنانکه جزوی نخست بنهاده است و دیگر و سه دیگر جزو بر ترتیب
همی نهاده است بر یکدیگر بروزگار تا این عالم کرده شده است و این روی ترکیب
از آن دو روی محالترست از بهر آنکه اگر دایرهٔ فلک نبودی نخست مر زمین را
کی ترکیب کردی و اجزای زمین را جمع شدن بر مرکز دایرهٔ فلک چون داری

نبود روا نبود که آن اجزا فراز آمدی البته از بهر اینکه مر این جسم خاکی را دوری
فلک دفع کرده است از هر جانبی تا چنین اندر مرکز سخت فراز فشرده شده است
و نیز گوییم فراز آوردن جزوهای مختلف اندر یک صورت ترکیب صنعی است
یعنی از کارگری صانع جسمست پس واجب آید که صانع این عالم که مر جواهر
مختلف را اندر او جزو جزو فراز آورده است جسمست و اگر چنین باشد مر او را
صانعی دیگر باید و این محال باشد از بهر آنکه صانعان بسیار شوند و چون
صانعان بی نهایت باشند مصنوع پدید نیاید و چون صانع عالم جسم نیست
تا مر جزوها را جمع کند و از او ترکیب صنعی سازد بروزگار چنانکه مردم سازد
و نیز قوتی نیست که اندر نطفه باشد یا اندر تخم که غذای آن جسم را که ترکیب
خواست کردن از هیولی بستد تا مر این عالم را فراز آورد بروزگار و چاره
نیست از آنکه عالم مصنوعست بدان دلیل که حاصل شدن غرض از این صورت
کلی پیداست و غرض از صورتی جز بقصد سازنده آن صورت حاصل
نشود پس پیدا آمد که مر این عالم را مرکبی نه از چیزی ترکیب کرده است که آن
چیز پیش از این صورت بصورتی دیگر حاصل بود چنانکه اصحاب هیولی گفتند
و پیدا آمد که تجزیت جسم بجزوهای نامتجزی نه بدانست که ترکیب از آن
یافتست بلکه مر جسم را صانع حکیم چنین پدید آورده است از بهر آنکه تا هر
صورتی که خواهد از این صورت متجزی بتواند ساختن خرد و بزرگ و چون
ترکیب بر این سه رویست که یاد کردیم و این سه روی ترکیبها از چیزی بحاصل
شود که او بر صورتی باشد پیش از آنکه این مرکبات از او مرکب شوند و این
ترکیبها بزمان باشد و درست کردیم که ترکیب عالم بر این وجهها محالست درست
شد که ترکیب عالم از چیزی بوده است که آن چیز پیش از ترکیب این عالم بر
صورتی نبوده است و چون چنین نبوده است که مر او را از آن صورت نگردانیده
تا بدین صورت آمده است که هست مر صانع او را بر ایجاد او بزمان حاجت
نبوده است بلکه پدید آوردن صانع مر او را بیک دفعت بوده است نه از چیزی

جانبی

پیداست

دیگر و نه بزمان و پدید آمدن این جواهر بر این صورت بوده است بفرمان
نه بفعل چنانکه خدای تعالی همی گوید إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ
لَهُ كُنْ فَيَكُونُ اندر این قول هم شرح این ترکیبهاست
و هم نفی قدمست از هیولی و این خواستیم که یاد کنیم و لله الحمد

قول دوازدهم
اندر فاعل و منفعل

بر این جای از این کتاب سخن اندر کارکن و کارپذیر واجب آمد گفتن از بهر
آنکه ترکیب بر مرکب از مرکب پدید آید و مرکب فاعلست و مرکب منفعل
و این از کتابهای خدایست سبحانه از بهر آنکه چون جوهری فعل پذیر ظاهر
اینجوهر همی ثابت کند سوی ما مر جوهری فاعل را از بهر آنکه انفعال اندر
او ثابتست و از بهر آن گفتیم که این از نوشتهای خدایست که نوشته گفتاری
باشد از نویسنده که آن گوینده مر آن گفتار را جز بدان عبارت نگوید چنین
که صانع حکیم بدانچه جوهری منفعل پدید آورده است مر او را نوشتی کرده
که بدان نوشته همی گوید که فاعلی هست که فعل خویش مر او راست تا چون خردمندان
اندر جوهر منفعل نگرند غرض نویسنده او را از اثبات فاعل او برخوانند
و ما بجای خویش از این کتاب اندر کتاب خدای تعالی سخن در شرح بگوییم و اکنون
گوییم که فعل پذیر اول هیولی اولیست و آن چیزیست که پدید آمدن او بصورت
عالم بوده است و فاعل نخستین صانع حکیمست اعنی مرکب این جسم کلی که عالمست
و اوجفت کننده صورتست با هیولی و پدید آرنده است مر هیولی را بصورتهای
نخستین که آن طول و عرض و عمقست که جسم جسمی بدان یافته است و صورتهای
فاعلست اندر منفعل که بصورت پدید آید و برهان بر درستی این قول آنست
که ظهور مصنوعات پدید بر فعل ایشانست مر صنع را از صانع خویش و هر صانعی
بر مصنوع خویش مقدمست هم تقدیم زمانی و هم تقدیم شرفی و وجود هر مصنوعی
بدان صورتست که آن اثر صانع اوست اندر او و چون حال اینست پیدا آمد که

وجودِ هیولی بدان صورتست که او اثر است از صانعِ جسم و آن عظیم او بود و صانعِ جسم
مقدمست بر هیولی هم بزمان هم بشرف پس هیولی که آن عین فعل پذیر است نخستین
اوی پذیرفتنِ او صورت مر فعل را بدانچه آغازِ انفعالست و صورت که او عین فعلست
و پدید آورندهٔ هیولیست آغاز فعلست از فاعل آنگاه جسم مطلق پس از آن
منفعلِ دومست بدانچه صورتهای دوم و آن پنج صورتست از فلکی و آتشی و هوائی
و آبی و خاکی بر او پدید آمده است که جسمست و بدین صورتها جسم پنج قسم است
و هر یکی از آن اندر مکانی که آن بدو مخصوص است بدین صورتهای دوم ایستاده
و مر هر پنج قسم جسم آنکه بر مرکز است بی هیچ خلاف نه چنانکه طبایعیان گفتند
که خاک و آب را میل سوی مرکز است و مر باد و آتش را میل سوی حاشیت عالمست
و برهان بر درستی این قول آنست که همچنانکه اگر مر جزوی را از اجزای خاک
یا آب که بر روی زمینست بر ورکنیم آنجز و بر سوی مرکز فرو شود و نیز اگر
مشتی خاک را یا کوزهٔ آب را از روی زمین یا روی دریا بر گیریم هوا نیز بدانجا
فرو شود و بجای آن خاک و آب برگرفته بایستد و ابطال دلیلست بر آنکه اگر هوا را
از زیرِ آتش بیرون کنیم آتش نیز فرود آید پس پیدا شد که مر اجسام را میل سوی
مرکزِ عالمست و حرکتِ آتش بدان او فتد که مر او را در هیزم یا در چیزی خاکی
آبی یا خاکی ببندند بسوی مکان خویش شتابد همچون حرکت سنگ که مر او را
بقهر سوی مکانِ آتش برانند از بهر آن بشتاب فرود آید و بر شدنِ هوا از زیرِ آب
تا از آب بر گذرد و بر شدنِ آتش از زیرِ هوا تا از هوا بر گذرد نه بدانست که از
مرکزِ عالم همی بگریزند بلکه همی خواهند که بر مرکز بدان ترتیب بایستند که
مرکبِ ایشان مر ایشان را ترتیب داده است آنگاه بسایطِ طبایع سپس از این صورتها
دوم منفعلست بدانچه مر صورتهای نباتی را پذیرنده است و باز نبات سپس از آن
مر صورتهای حیوانی را پذیرنده است پس گوییم که صورتهای اشخاصِ موالید مر
هیولی را سیم صورتست از بهر آنکه هیولی از نخست مر طول و عرض و عمق را پذیرفت
تا بصورتِ جسمیت پدید آمد و پس از آن مر صورتهای مفرداتِ طبایع را پذیرفت

از گرمی و سردی و تری و خشکی تا طبایع گشت و اندر جایهای خویش بایستاده
سه دیگر مر صورتهای مخصوص را پذیرفت پس گوییم که از طبایع که آن سوم درجه
منفعلست آنچه بمرکز نزدیکتر است انفعالِ او قویتر است چنانکه مر خاک را جز
از انفعال چیزی نیست و همه فعلها بر او قرار گیرد و چیزی نیست که خاک اندر او
فعل کند و آب کز او برتر است انفعالِ او کمتر است و مر او را اندکی فعلست یعنی که مر
خاک را از جای بجای گردانیده است و مر خاک را نیز آب همی که آن دلیل زمینست بنبات
و حیوان از هوا بر بر دنیز کی ببادی آتش و باد هوا کز آب برتر است انفعالِ او نیز
کمتر است و اندر او از فاعلِ نخستین قوت بیشتر است از آنکه اندر آبست یعنی که او با
آتش که مر او را فعل قویتر است و بفاعلِ نخستین نزدیکتر است آمیزنده است و مر او را
بر فعل یاری دهنده است تا چون بفلک رسیم همی بینیم که مر او را از انفعال نصیبی
سخت اندکست و فعل دایم و تمام مر او را همی بینیم چنانکه مر انفعالِ تمام را اندر خاک
همی یابیم و از بهر آن چنین است که فلک بصانعِ نخستین نزدیکست و از مکانِ جوهری که
منفعلِ تمام اوست و آن خاکست بغایت دور است و از بهر آن گفته اند پیغمبران
که خدای بر آسمانست و از حکیم عاقل همچنین واجب آید گفتن و چنین ثابت
اشارت کردن مر عامهٔ مردم را سوی خدای تعالی هر چند که او جلت عظمته
آفریدگارِ جواهرِ لطیف و لطایف از مکان بی نیازند از بهر آنکه صنع خدای
منسوبست و تأثیرات اندر متأثرات بر مرکزِ عالم از حواشیِ عالم پیوسته
شده است و حکمای دین حق مر ملک الاعظم را کرسی خدای گفتند بدانچه
آثارِ الهی از آنجا بمرکزِ عالم آینده است با آنکه جملگیِ جسم فعل پذیر است و
لیکن انفعال اندر بعضی از اجسام کمتر است و اندر بعضی بیشتر است پس گوییم
که هر جوهری کاندر او انفعال کمتر است باندازهٔ آن که مر او را کم اندر
انفعالست اندر او از فعل بیشتر است چنانکه چون مر جوهرِ آب را انفعال کمتر
از خاکست بدانچه از آب بنهایت صورتها نیاید چنانکه از جواهرِ خاکی همی آید
اندر آب بعضی از فعلست چنانکه مر خاک را اندر صورتهای نبات و حیوان

بجانبهای مختلف همچو آب برد و آب مر خاک را که درشت و درهم است همی نرم
و پیوسته کند و همچنین حال دیگر اجسام از بهر آنکه مر آتش را گرمی و خشکی
صفات و صورتهای جوهری اند که غلبهء او بدیشانست پس آتش با آنکه مر او را
فعلست اندر اشخاص جزوی با خاک و آب آمیزنده است تا گرمی خویش مر خاک
و آب سرد را همچو هوا برکند بیاری دادن هوا مر او را و خاک و آب سرد مر قوت
آتش قوی را ضعیف کنند تا او بدیشان منفعل شود پس پدید آمد که آتش
و هوا نیز منفعلانند و لیکن انفعال ایشان کمتر است از انفعال خاک و آب و
فعل اندر ایشان بیشتر است و قوتهای افلاک و انجم نیز اندر موالید عالم
آینده است و پذیرفتن از افلاک و انجم مر ایشان را نیز انفعال باشد اعنی
چون فعل ایشان بموالید رسد از فعل فرو مانند زمانی و آن مر ایشان را انفعال
باشد و نیز افلاک و انجم کامروز مر ایشان را انفعال نیست و فعل هست با این
بسایط طبایع که مر ایشان را انفعال هست و فعل نیست از صانع حکیم اندر مرتبت
عدل برابرند از بهر آنکه افلاک و انجم سپس از انفعال جسمی و انفعال پذیرفتن
مفردات طبایع انفعال تشکیل و تصویر یافته اند تا مشکل و ملون و مقدر
بمقادیر متفاوت چنانکه یکی از آن بمقداری عظیم است چون قرص خورشید
و یکی بمقداری خردست چون نقطهء سها و جز آن و طبایع بسیط سپس از
انفعال جسمی و انفعال پذیرفتن مفردات طبایع انفعال تشکیل و تصویر
و تقدیر نیافته اند لاجرم امروز این فرودینان که انفعال سوم نیافته اند
منفعلند و آن برینان که سوم انفعال یافته اند فاعلند تا ترتیب عدل راست
باشد و چون ظاهر کردیم که جملگی اجسام اندر مراتب خویش فعل پذیرانند
درست شد که فاعل مطلق هست بی هیچ انفعالی و او نه جسمست و جسم یافتن
این منفعلات برین چون افلاک و انجم و آتش اثبات فعل دلیلست بر نزدیکی
ایشان بفاعل مطلق چنانکه بی نصیبی این منفعل فرودین که خاکست از فعل
دلیلست بر دوری او از فاعل حق و نیز اختصاص هر یکی از این فاعلان

انفعال

جسمی کاندر منفعلات جزوی با فاعل نخستین شریکانند بفعلی کان فعل مختلف
بحرکت عنصری کان را همی طبیعی گویند دلیلست بر انفعال ایشان بجملگی از
بهر آنکه هر یکی از این فاعلان پذیرفته اند مر آن تخصیص را از مخصص خویش
و بدان منفعل گشته اند پس گوئیم که انفعال خاک و آب بدانچه مر صورتهای
شخصی را پذیرفتند از طبایع مطلق همان انفعالست که باد و آتش پذیرفتند
مر آن فعل را که یافته اند از فاعل حق و همان انفعالست که افلاک و کواکب
بدان مخصوص شدند از اثر کردن قوتها که بدیشان رسیده است از موثر نخستین
بی هیچ تفاوتی بلکه آن انفعال کافلاک و انجم بدان مخصوص است قویتر از آنست
که خاک و آب همی بدان مخصوص شود نبینی که آن صورتها پاینده گشته است
این صورتها استحالت همی پذیرند و از بهر آن چنینست کان صورتها اندر آن
اجسام بی میانجی حاصل شده است و اندرین اجسام بمیانجیان بحاصل شود و پس
از آنکه انفعال فلک و کواکب و آتش و باد را یاد کردیم گوئیم که فرومایه ترین
فاعلان جسمی از منفعلات خویش مر کلیت آن را صورت نتوانند کرد بعضی
مر خاک و آب را پس از آنکه همگی آن راست مر پذیرفتن فعل را دلیلست بر آنکه
این منفعلات فرودین اند و آن فاعلان برین بر مثال فعل چوب تراشند
کار دین بکند کردن مر آن را و انفعال کارد از چوب پس از آنکه فاعل باشد
اندر او و فرق میان فاعل و منفعل آنست که منفعل مر صفات فاعل را بپذیرد
چون بفاعل پیوسته شود بابدات یا بمیانجی چنانکه آهن مر گرمی و تندی را
از آتش بپذیرد و جسم مر حرکت او را و داد را از نفس بپذیرد و فاعل مر صفات
منفعل را نپذیرد و نگیرد پس گوئیم که افلاک و کواکب مر صانع حکیم را مبدعات
نخستینند اندر مصنوعات جزوی از آنست که مر صفت همیشگی را اندر ذات
بر فعل از او یافته اند و دیگر فاعلان که فرود از ایشان اند بر اندازهء نزدیکی
ایشان بدو مر فعل او و صفت را از او گرفته اند و هر یکی بر اندازهء خویش
فعل همی بکند چنانکه خدای تعالی همی گوید قل کل یعمل علی شاکلته فربکم

اعلم بمن هو اهدى سبيلا پس گوییم که تا صانع عالم صانعست فعلا افتاد
نیاید بند ودلیل بر درستی این قول آنست که آنچه از مطبوعات همی بفاعلِ
طبیعی نزدیک شوند صفات اورا همی بگیرند و تا بدان همی پیوسته باشند
آن صفات از ایشان جدا نشود چنانکه سنگ و آهن و هوا و جز آن تا باتش
نزدیک باشند که او علی الطبع است روشن و گرم باشند همچو آتش و اگر از آتش
هرگز جدا نشوند واز او دور نمانند روا نباشد که هرگز سرد و تاریک شوند
امّا اگر صانع عالم از صنع باز ایستد واجب آید که مر فلک را فعل نماند و چون
فعلش نماند هستیش نیست شود از بهر آنکه پیش از این درست کردیم که مر چیز
اورا علت این فعلست کزو همی آید و بر این صورت موجود شده است و آنچه
مر وجود اورا علت فعلی باشد کز او آید اگر فعل از او نشود وجود او عدم
شود از بهر آنکه فعل و نا فعل متقابلانند چون وجود و عدم و اگر صانع حکیم
از صنع باز ایستد آنگاه او نه صانع باشد و اگر چنین باشد مر فلک را که باید
نزدیک و وجود بصنع او یافته است فعل نماند و چون فعل که وجودش
بذاتست نماند مر ذات اورا هستی نماند و این خواستیم که بگوییم ولله الحمد

فعلش که وجودش بذاتست

قول سیزدهم
اندر حدث عالم

هرچند که اندر درست کردن انفعال جسم اثبات حدث عالم جسمی کردیم
خواهیم که قولی تمام مفرد اندر حدث عالم بگوییم تا نفوس راه جویان را
سوی عالم حقیقت دلیلی باشد و توفیق بر آن از خدای خواهیم پس گوییم
که اختلاف اندر میان مردمان اندر قدیمی و محدثی عالم روشن است و چون دو
تن یک چیز را دو صفت متضاد بگویند ناچار یکی از ایشان دروغزن باشد و
حقیقت گفتن آنست که مر چیز را بصفتش او گوئی و حقیقت دروغ گفتن بر عکس
آنست چنانکه مر چیز را بصفتش او نگوئی و حق اعتقاد بدانکه چون مر او را بقول
گذاردی آن قول راست باشد و باطل بر عکس آنست و آن اعتقادی باشد که

چون مر او را بقول بگذاردی آن قول دروغ باشد و خلق بجملگی اندر قول و
اعتقاد بمیان راست و حق و دروغ و باطل بدو فرقت شده اند و راست
گویان و محققان را نام مؤمنانست و دروغ زنان و مبطلان را نام کافرانست
چنانکه خدای تعالی همی گوید ذلک بان الله هو الحق وان ما یدعون من دونه
هو الباطل و دیگر جای همی گوید ذلک بان الذین کفروا اتبعوا الباطل
وان الذین آمنوا اتبعوا الحق من ربهم کذلک یضرب الله للناس امثالهم
و اندر سلب صفتی از چیزی ایجاب ضدّ آن صفت باشد مر او را چنانکه چون
درست کنیم که عالم قدیم نیست ثابت شود که محدثست و اندر سلب قدیمی از او
ایجاب حدث باشد مر او را و چون درست کنیم که عالم محدثست قدیمی را از او
نفی کرده باشیم و خواهیم که اندر این قول بهر دو روی ثابت کنیم که عالم محدثست
و بدانچه از این معنی گوییم صلاح دین حق جوییم از بهر آنکه اندر اثبات حدث
عالم قوّت توحید و ضعف تعطیلست و اندر توحید صلاحست و اندر تعطیل
فسادست والله الموفق والمعین گوییم که این عالم جسمیست بکلیت خویش اگر
درست کنیم که جسم محدثست عالم محدث باشد از بهر آنکه صورت عالم جسمست
پس گوییم جسم که موجود است اندو بیرون نیست یا همیشه موجود بوده است و این صفت
چیز قدیمست یا موجود شده است پس از آنکه نبوده است و این صفت محدثست
و جسم یا متحرک باشد یا ساکن باشد و هر جسمی که متحرک باشد از حالی بحالی
دیگر گردنده باشد و جسمی که بجنبد مر او را حالی نو شود که پیش از آن مر او را
آن حال نبوده باشد تا بدان سبب بجنبد و دلیل بر درستی این قول آنست که ما مر جسم
آرمیده را بینیم که بجنبد پس بدانیم که مر او را کاری نو شد تا بدان بجنبد و اگر مر
او را حالی نو نشدی هم بر آن حال که بودی بماندی و چون مر او را از آن حرکت که
پدید آمد بحالی دیگر یافتیم از آن دلیل گرفتیم بر آنکه حادثی افتاد و چون
حرکت محدث باشد هر متحرکی محدث باشد پس عالم که جسم متحرکست محدثست
و نیز ما مر جسم را هم موجود همی گوییم و هم متحرک و ظاهر است که حرکت جسم ذاتی

اونیست چه اگر حرکت ذاتِ جسم بودی چون وجودِ جسم ثابت شدی حرکتِ او با
او ثابت شدی وظاهرِ حال نه چنین است پس درست شد که حرکت مر جسم را حادثی
باشد که سپس از وجودِ او پدید آید مر او را و همچنین گوئیم اندر سکون که او نیز
حادث است اندر جسم نبینی که بوجودِ جسم وجودِ سکونِ او لازم نیاید و چون این
هر دو صفات حادثاند و جسم از ایشان خالی نیست درست شد که جسم پیش از این
دو حادث نبوده است و با ایشان برابر موجود شده است و آنچه او از محدث پیشتر
نبوده باشد قدیم نباشد و آنچه قدیم نباشد محدث باشد پس جسم محدث باشد
وچون درست کردیم که حرکت مر جسم را بحدث لازم آید نه بذات اکنون بیان کنیم
که روا نیست که حرکت قدیم باشد وبرهان بر این قول آنست که گوئیم مر جسم را
حرکت نیست جز بگشتنِ او از مکانی بمکانی دیگر و اگر روا باشد که مر جسم را حرکت
باشد بجز بگشتنِ او از مکانی بمکانی دیگر پس روا باشد که جسم از مکانی بمکانی
دیگر شود بی آنکه مر او را حرکتی باشد و اگر این محال باشد آن نیز محال باشد
که حرکتِ جسم جز بگشتنِ او باشد از مکانی بمکانی دیگر و بمکانی دیگر شدن
نباشد مر جسم را مگر از مکانِ نخستینِ خویش از بهر آنکه گفتیم که حرکتِ جسم انتقال
باشد و انتقال گشتن باشد از مکانی بمکانی دیگر پس حرکتِ جسم بضرورت محدث
باشد از بهر آنکه او پیش از آن حرکت اندر مکانِ نخستین بوده باشد تا بمکانی دیگر
شود واگر کسی گوید که مر جسم را حرکت نیز بگشتنِ حال و صورتِ او باشد مر آن
حرکت را همین حدث لازم آید از بهر آنکه جسم سوی صورتی از صورتی آید که
پیش از آن حرکت بر آن بوده باشد پس این حرکت نیز محدث بوده باشد با انتقال از
حالی بحالی دیگر و این جز محدث نباشد آنگاه گوئیم اگر جسم قدیمست همیشه بوده است
واگر حرکتِ او محدث نیست پس همیشه متحرک بوده است و اگر چنین بوده است
پس همیشه حرکات موجود بوده است واگر گوید حرکات همیشه موجود نبوده است
و موجود شده است گفته باشد که جسم متحرک نبوده است و باز متحرک شده است
و محدثِ جسم او را متحرک کرده باشد و حرکات معدود داشت از پس یکدیگر و محالست قولِ

آنکس که گوید حرکت یکیست و قدیمست از بهر آنکه حرکت بگشتن باشد مر جسم را
از جائی بجائی دیگر یا از حالی وصورتی بحالی وصورتی دیگر و این محدثی
ظاهر باشد پس واجب آید که گوید حرکات همیشه و بسیارست و بی‌نهایت
نه یکی است و چون مر جسم را قدیم گوید و حرکات را قدیم گوید باید که حرکات
همیشه موجود باشد و روا نباشد که مر حرکاتِ قدیم را نخستینی باشد حرکتی که
باشد که پیش از او حرکتی نبوده باشد از بهر آنکه اگر حرکتی باشد که پیش از او
حرکتی نبوده باشد بضرورت آن حرکت محدث باشد و هر چه پس از او باشد
از حرکات نیز محدث باشد چون حرکات را اوّلی باشد و اگر مر او را اوّلی باشد
و هر یکی از آن پس از دیگری پدید آمده باشد هر یکی از آن محدث باشد و
محال باشد گفتن که چیزها است قدیم که هر یکی از آن محدثست وبرهان
بر این قول آنست که بضرورتِ عقل معلومست که روا نیست که چیزهائی باشد چه
کز آن بعضی هنوز موجود همی‌شود و او خود قدیم باشد از بهر آنکه این چیزها
قدیم اند و بیرون نیست یا هر یکی از آن پیش از دیگری موجود شده است یا
هر یکی از آن سپس از دیگری موجود شده است واگر گوید هر یکی از این حرکاتِ
قدیم پیش از دیگری موجود شده است این محال باشد از بهر آنکه آنگاه همه
یک حرکت باشد و همه نخستین باشد و اگر چنین باشد همه محدث باشند واگر
گوید هر یکی از این حرکات سپس از دیگری موجود شده است نیز همه محدث باشند
و هر بودنی همه حرکات محدث باشند از بهر آنکه درست کردیم که اگر حرکت را
آغاز بود محدث بود و اگر آغازش نبود چون بسیار بود و پس یکدیگر بود واجب
آید که مر هر یکی را وجود سپس دیگری بوده و حدِّ محدث آنست که وجود او پس
از وجودِ دیگری باشد وچون ظاهرست که حرکات بسیارست و هر یکی از آن
محدثست قولِ آنکس که گوید حرکات که هر یکی از آن محدثست قدیمست باطلست
وچون درست کردیم که حرکت محدثست محالست قولِ کسی که او گوید جسم همیشه
متحرک بود از بهر آنکه اگر جسم متحرک قدیم باشد حرکاتِ او قدیم باشد وچون

درست شد که حرکات قدیم نیست درست شد که متحرک قدیم نیست و گفتن که
که حرکات محدثست و متحرک قدیمست قولی محالست و قولی که محال را لازم
آرد محال باشد و همچنین محال اندر سکون جسم و روا نباشد که گوییم جسم
همیشه ساکن بود از بهر آنکه امروز متحرکست و آنچه حال او بضد آنکه بر آن
باشد بدل شود قدیم نباشد واگر گوید هر حرکتی از جملگی حرکات پیش از دیگری
بود تا مر جملگی حرکات را قدیم گفته باشد جواب او آنست که گوییم هر حرکتی که
موجودست پیش از حرکتی بود که هنوز موجود نشده بود لیکن پس از حرکتی بود
که موجود شده بود و قدیم مر موجود را گویند نه مر معدوم را پس لازم آید بر تو
بر این دعوی که هر حرکتی از حرکات سپس از حرکتی موجود بود و چون چنین باشد
همه محدث باشند و چون حرکت امروزین مر فلک را محدثست بدانچه سپس آمد بدیگر
حرکتی است هر حرکتی که سپس از حرکتی بود نیز محدث بود و اگر از جملگی حرکات یک
حرکت بود که آن سپس از دیگری نبود لازم آید که آن حرکت محدث بود بدانچه آغاز
حرکت بود و بمحدثی آن حرکت که تو همی گویی قدیم بود همه حرکات محدث باشند
و از این مسئله مر دهریان را بیرون شدن نیست واگر عالم قدیمست حال او از دو بیرون نیست
و نبوده است یا هرگز مر گشتن احوال و حوادث را اندر پذیرفتست و یا وجود حوادث
و برگشتن احوال او قدیم بوده است و آنچه ما امروز همی یابیم اندر عالم گشتن حالها
و حوادثی که آن هرگز نبوده است و اکنون همی باشد دلیلست بر آنکه نه حوادث با
عالم قدیم بوده است و نه عالم حوادث ناپذیر بوده است پس درست کردیم که عالم قدیم
نیست از بهر آنکه حوادث قدیم نیست و عالم پذیرای حوادثست و آنچه او پیش از
حوادث نبوده باشد محدث باشد پس عالم محدثست و نیز دلیل بر محدثی عالم آنست که
اجسام طبیعی هر یکی از ضد خویش گریزنده اند بطبع و چون از اضداد اند ایشان
جمعند و بطبع از یکدیگر گریزنده اند و گریختن با جمع شدن ضدانند اتحاد دلیلست
بر آنکه فراز آمدن ایشان بقهر قاهریست و قهر او سپس از طبع باشد و آنچه او سپس از
چیزی دیگر باشد محدث باشد پس آنچه مر طبایع را پذیرفته است یعنی مقهور است آنرا

و آن جسمست محدث و نیز گوییم که اجسام عالم از خاک و باد و آب و آتش جز همه
عالمند و اندر اجزای ها فساد رونده است چنانکه گرم سرد همی شود و تر خشک
همی شود و جز آن و حکم اندر جز و چیزی هم چون حکم باشد اندر کل آنچیز مگر اندر
اندکی و بسیاری تفاوت باشد میان ایشان پس رفتن فساد اندر اجزای عالم همی
حکم کند که فساد اندر کلیت عالم نیز رونده است و لیکن بدانچه اجسام عالم بزرگ
از افلاک و اجرام و جز آن و از مادت دور است مر آن نقصانها را که اندر آن همی آید
او همی یابیم و نیز چون فساد اندر آن بزمان دراز همی آید بسبب بزرگی آن اجسام را
از مردمان همی گمان او فتد که کل عالم فساد پذیر نیست و لیکن فساد اندر او بحکم این
فساد کاندر اجزای او ظاهر است واجب شود و دیر مدت و دیر بدید آمدن آن فساد
عبد اندک مر او را از حکم فساد پذیرفتن بیرون نبرد و آنچه فساد پذیر باشد محدث
باشد پس عالم محدثست و اهل الطبایع مر عالم را ازلی گفتند و گویند که چیزها از این
چهار طبع همی بوده شود چون گرمی و سردی و تری و خشکی بی آنکه مدبری و نفسی
از جز ایشان همی بدیشان پیوندد و همی ننگرند که این چهار چیز که یاد کردیم صفتهاست
و مر صفت را از موصوف چاره نیست تا بر او پدید آید و آن موصوف که مر این چهار
صفت را برگرفته است جسمست که مر او را حرکت ضروریست و گشتن احوالست و مکانگیر
و قسمت پذیر است پس این چیزی باشد بردارنده ی این چهار صفت نه معزول طبایع
باشد آنگاه گوییم کز این موصوف که مر این چهار صفت را برگرفته است این چنین دانای گویای
فاعل با خواست رونده که مردمست چگونه مرکب شد چون اندر این چهار چیز که یاد کردیم
و شما دعوی همی کنید که این مرکب طبایع الاصل که این مرکب که مردمست با این صفات
عجایب که مر او راست از آن چیز ترکیب یافته است که او مر آن صفات را برگرفته است که
آن صفات را با این صفات هیچ مناسبتی نیست و اندر آن چیز که از این صفات که او علم و
ارادت و نطق و عقلست هیچ چیز نیست و اگر مر آن صفت پذیر را که مر آن چهار صفت را
پذیرفته است مدبری و مقدری نیست آن جرم صفت پذیر بر شکلها و صورتهای
بسیار و مختلف چرا قسمت پذیرفت و چون بعضی از این چیز که مر گرمی و سردی

ونرمی وخشکی را پذیرفته است جمع شد از او مرغی بی‌عقل و بی‌نطق و پرنده آمد
وبعضی هم از این چنین هم جمع شد و از او مردی عاقل و سخنگوی و رونده آمد وبعضی
هم از این چنین جمع شد و از او گلی خوشبوی و نرگس مشکین آمد وبعضی از او هم
جمع شد و از او زهر گیاه و زالی ناخوشبوی آمد و دانیم که این معانی مختلف اندر
این مصوّرات نه از این صورت پذیری آمد بلکه از مدبّری آمد و اگر این جوهر که مر
این چهار صفت را پذیرفته بود بذات خویش قیمت پذیرفت چندین تفاوت اندر
صورتها کز او پدید آمد از کجا آمد بلکه بایستی که همه یکصورت آمدندی
بی هیچ دیگرگونگی و اگر تفاوت اندر مصوّرات بکمی و بیشی مادّه آمدی بایستی
که همه موالید با اتّحاد در طبایع بیکصورت بودندی آنگاه یکی خرد و یکی
دراز و یکی بزرگتر و دیگری کوتاه‌تر پس از آنکه همه یکصورت بودندی هم
یکی گرم و خشک و تیز مزه آمد چون سیر و دیگری گرم و خشک و تلخ و خوشبوی
آمد چون مشک و یکی سرد و خشک آمد چون کافور و همین اختلاف و تفاوت که
اندر چیزهای پوشیدنیست اندر چیزهای خوردنی هست تا یکی گرم و تر چون
شکّر است و دیگری گرم و خشک چون پیاز است این حال دلیلست که تفاوت اندر
مصوّرات از گرداننده این چهار طبع بصنع مقدّری و مصوّری حکیمست آنگاه گوییم
که معلوم است که مر این طبایع را این جوهر پذیرفته است که جسمست و روا باشد
که چیزی که او مر معنیها را پذیرفته باشد ازلی باشد از بهر آنکه این صفت
اندر این جوهر پدید آنچه از جای بجای همی گردد چنانکه چیز گرم سرد همی شود و
چیز خشک تر همی شود و تر خشک همی شود گواهی همی دهد که این جوهر پذیرنده این
صفات نبوده است و پس از آن محدث مر این صفات را پذیرفته است و هر که
داند که پذیرفتن چیز مر چیز را اسیر آن تا پذیرندگی او باشد مر از او پدید آمدن
بعضهای این جوهر با این معنیها و بدین صفتها و صورتها که یاد کردیم امروز و پس
برخاستن این معنیها و صورتها از آن همی گواهی دهند که هنگامی بود کز این معنیها
و صورتها چیزی بر این صورت پدید نیامده بود و باز پدید آمد از بهر آنکه آنچه

بر اینجوهر پذیرند

امروز همی پدید آید از بعضهای این جوهر با این صفتها و صورتها پیش از این بوده است
و این پدید آمدن باز پسین نیست مر این پدید آمدنها را که پیش از این بوده است
آنچه مر عدد گشتن حالهای او را باز پسین باشد مر آن گشتنها را نو بنوی پیشین باشد
از بهر آنکه اگر مر نو بنوهای حال گشتن او را اوّلی نباشد بنهایت باشد و آنچه آخر
رسد مر او را نهایت باشد و امروز حوادث بآخر است پس پیدا آوردیم که مر عدد
پذیرفتن این جوهر که جسمست مر این معنیها و صورتها را ابتدایست و آن نهایت این
حوادث و معاینست که امروز بر اوست و آنچه او مر حوادث را که بر او پدید آمده است
بعددی متناهی پذیرفته باشد ازلی نباشد پس جسم و طبایع ازلی نیست ونیز گوییم
که نه اندر این طبایع و نه اندر این جوهر که مر این را پذیرفته است عقل و علم و نطق
هست و نه اندر حرکت که این جوهر صورت بدو پذیرد این معنیهاست و محال باشد
که چیزهایی که مر ایشان را قدرت و علم و نطق و خواست نباشد بذات ایشان چیزی
آید که مر آن را این معنیهای شریف باشد که هر یکی از آن نه جزو یا خویش است
نه جزو اعراضست آن چیزی که مر او را این معانی شریف چیزی نیست البتّه آنگاه
گوییم که مردم که او جسمیست نفسانی که مر آن نفس را زندگی و خواست و تمیز و نطق
و جز آنست کمال مر آن جسم را که او مر گرمی و سردی و نرمی و خشکی را پذیرفته است
از بهر آنکه از این معانی مر آن جسم چیزی نیامده است پس پدید آمد که مردم علّت
جسمست و آنچه مر او را علّت باشد او معلول باشد و آنچه معلول باشد محدث
باشد پس جسم محدثست و اگر مر کسی را اندر این قول که گفتیم هر چه مر او را علّت
باشد محدث باشد شکّی اوفتد گوییم این قول نه درست باید که سخن بعکس این قول
درست باشد پس گوییم که آنچه مر او را علّت نباشد محدث باشد ولیکن این محالست از
بهر آنکه خدایست سبحانه وتعالی آنکه مر او را علّت نیست چون این قول محالست پس
آن قول که گفتیم هر چه مر او را علّتست محدثست درست و اندر این قول هم اثبات
حدث جسمست و هم اثبات صانع حکیمست واهل مذهب دهری که مر عالم را قدیم
گویند همی گویند که صانع موالید از نبات و حیوان و مردم نجوم و افلاکست وما

اندر ردِّ این قول بیخ سخن گوییم و گوییم که این قول از ایشان اقرار است به اثباتِ صانع
و خلاف اندر مصنوعست که ایشان همی گویند مصنوع جز موالید نیست و ما
همی گوییم که جملگیِ عالم جسم با هر چه اندر اوست مصنوعست پس گوییم که عالم
بکلیتِ خویش این جسم مدوّر است که همی گردد از حاشیتِ او که آن سطحِ بیرونی و [illegible]
اعظمست تا بدان نقطه‌ی مرکزِ عالم که آن میانه‌ی این فلکست که یاد کردیم با هر چه
اندر اوست و هر شخصی از اشخاصِ نبات و حیوان و هر جزوی از اجزاو آن از عالمست
پس اگر صانعِ موالید افلاک و نجومست و عالم با موالیدِ خویش عالمست بجملگی
لازم آید که بعضی از عالم بقولِ ایشان مصنوعِ خویش باشد و محال باشد که
قدیم باشد که بعضی از او محدث باشد و بعضی از او نه محدث و چون معلومست
که این بعضی از عالم که او موالید است محدثست آن دیگر بعض نیز محدث باشد و
اگر عالم صانعِ بعضی از ذاتِ خویش باشد این صانع اندر ازل ناقص بوده باشد
و آنچه اندر ازل ناقص باشد همیشه ناقص باشد و آنچه همیشه ناقص باشد روا نباشد
که وقتی نه ناقص باشد و عالم امروز که موالید با اوست ناقص نیست پس پیدا شد
که عالم همیشه نبوده است و چون ظاهر است که بعضی از عالم مصنوعست و عالم
جز بعضهای خویش چیزی نیست دلیلست که همگیِ عالم مصنوع باشد از بهر آنکه
آنچه تمامیِ او ببعضی از او باشد که آن بعض جز مصنوع نباشد ناچار او مصنوع
باشد چنانکه چون اندر پایهای تخت تمامیِ تختست و پایهای تخت مصنوعست
پس تخت نیز مصنوعست و نیز گوییم که عالم جسمست و با صورتست و مر جسم را صورت
بدو گونه باشد یکی آن باشد که مر صورتی او را سبب سپری شدنِ مادّتِ او باشد
و دیگر آنچه از اجسام بر این صورت باشد از او فعلی نیاید که آن فعل از او جز بدان
صورت نیاید چون پاره‌ی سنگ باشکال با جز آن که مر او را صورتست که فعلی
اندر آن صورت نیست پس دانیم که مر این سنگ پاره را بر این صورت کسی بقصد
نهاده است و دیگر آنست از جسم که مر او را صورتیست که از او بدان صورت فعلی
آید که آن مادّت جز بدان صورت آن فعل نیاید چون پاره‌ی آهن که مر او را دندانها

و تُنُک کرده باشند و بر جانبی او دندانهای بریده و مر او را بدو سر دستها
بر نهاده باید و مر چوبِ ستبر را بدین دو آن ارّه است که آن فعل از آن آهن جز
بدان صورت نیاید پس بدانیم که مر این ماده را بدین صورت کسی بقصد کرده است
و اکنون بسرِ سخنِ خویش باز شویم و گوییم که مر عالم را بجملگی صورتیست و شکلی
که از تمامترِ صورتها و استوارترِ شکلی است و آن شکلِ مدوّر است که آن محکم‌تر
شکلیست و معتدل‌تر شکلی از بهر آنکه اندر دایره جایی فراخ‌تر از جایی نباشد
چنانکه اندر دیگر شکلها از و به باشد که گوشه‌ها از آن تنگ باشد و آنچه جایی
از او تنگ باشد و جایی فراخ باشد معتدل نباشد پس از شکلها شکلِ مدوّر است
که معتدلست و نیز و دلیل بر آنکه شکلِ مدوّر محکم‌تر شکلیست قیاس از خایه‌ی
مرغ توان گرفتن که پوستِ بیرونیِ او سخت ضعیفست و چون شکلش مدوّرست
اگرچه قوی مردی مر او را بفر از فشردن خواهد که بشکند نتواند شکستن و اگر
آن پوستِ ضعیف چیزی جز شکلِ مدوّر باشد باندک فشردن بشکند و اجسام
چهارگانه اندر این شکلِ مدوّرِ معتدلِ محکم بر ترتیبِ حکیمی نهاده شده است چنان
که سخت‌تر جسمی که مایه‌ی موالید است و آن خاکست بمیانه‌ی عالمست و آب که از او برتر
و نرم‌تر است و با او آمیخته است با او هم پهلوست تا نبات و حیوان از ایشان حاصل
همی آید و مر نبات را سر اندر آن جوهرِ سخت که زمینست استوار همی شود از بهرِ غذا
کشیدن و دیگر سرش سوی آن جوهرِ نرم که هواست همی بر آید تا مر بارها و برگها
او را هوای نرم نگاه دارد و مر نبات را و اشخاصِ نبات و حیوان اندر آن جوهر همه
افزایند و همی بالند و بر زبرِ هوا آتش است که او مر آب را و خاک را گرم کند و مر بارها
سوی خویش بر کشد و مر آب را بخار بر انگیزد تا اندر هوا پس از تلخی و شوری
خوش و گوارنده باشد و حکمتها اندر ترکیبِ عالم و اجسامِ او بسیار است که اگر
بشرحِ او مشغول شویم کتاب دراز شود و از مقصودِ خویش فرو مانیم پس این همه
صورتها و شکلها و ترتیبها همی حاصل شد و این احوال ما را دلیلست بر آنکه مر این
جسم را این صورتها صانعی نهاده است قادر و حکیم بقصدِ خویش چنانکه مر آن

پاره‌ی آهن را بدان صورت که یاد کردیم صانعی بقصد خویش کرده است تا آن فعل
از او بدان صورت قصدی همی بیاید و چادهری مر قصد آهنگر را اندر آن آهن
پاره بسبب آن فعل کز آن همی بدان صورت آید که بر اوست منکر نشود و مر قصد
آن حکیم را که مر انجم کلی را بدین صورتها بنگاشتست که چندین فعلهای شگفت
بدین صورتها از آن همی بیاید منکر شده است و اگر محال باشد که آهن پاره‌ای
از ذات خویش بصورت داس شود و مر چوب را ببرد محال‌تر از آن باشد که این
جسم بدین عظیمی اکسی گوید که او بذات خویش بدین قسمتها منقسم شده است
و هر یکی از این اقسام صورتی دیگر یافته است که از هر یکی بدان صورت که یافته است
کاری همی آید که از دیگر یاران او آن کار نیاید بی آنکه کسی مر او را بدین قسمها
کرده و بدین صورتها مر او را بنگاشت و چون مر صورت قصد را اندر عالم اثبات
کردیم گوییم قصد اندر چیزی مر خداوند خواستار باشد و خواست سپس از نا
خواست باشد و آنچه بودش او سپس از ناخواست بوده شده است محدث است پس عالم
که او بخواست سپس از ناخواست بوده است محدث است و مر عالم را زندگی نیست
و دلیل بر درستی این قول آنست که این طبایع سه گانه که زیر نبات ما اند از خاک و
آب و باد همی بی زندگی اند پس همی دانیم که این دیگر اجسام که برترند و فعل از همگنان
بیاری یکدیگر همی آید همچنین نازنده اند و آنچه او زنده نباشد او را زنده
نباید و مر او را فعل بحقیقت نباشد بلکه فعل مر زنده را باشد و فاعل قدیم
باشد و زنده و آنچه زنده نباشد محدث باشد و بی فعل پس عالم که نه فاعلست
و نه زنده است محدثست و قول مجمل اندر حدوث عالم آنست که عالم جسمست
و جسم منفعلست چنانکه پیش از این اندر فاعل و منفعل گفتیم و فاعل پیش از
منفعل باشد و آنچه پیش از دیگری باشد قدیم‌تر از او باشد و آنچه سپس از چیزی
دیگر باشد قدیم نباشد پس عالم قدیم نیست بدانچه جسمست و جسم
منفعلست و منفعل پس از فاعلست و این خواستیم که بیان کنیم اندر این قول
که گفتیم و لله الحمد

باشد

قول چهاردهم
اندر اثبات صانع

پس از آنکه سخن اندر حدث عالم بقدر کفایت گفته شد قول اندر اثبات
صانع حکیم واجب آمد گفتن و هر چند که اندر بیان حدث عالم ایجاب صانع
مر عقلا را ظاهر کردیم خواهیم که قولی شافی اندر اثبات صانع عالم بگوییم بتصریح
تا چون خردمندان بر این قول مطلع باشند دامن دین حق را بسبب اعتقاد درست
بگیرند و از مکر و کید و دام معطلان بپرهیزند و بدانند که آنکسانی که مر حکمت را
اندر رسول حق نیاموختند پس از آنکه خدای تعالی گفته بود وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ
الْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ و از ذات ناقص خویش سخنان بی
اصل گفتند و مر آن را اندر تعطیل و تحصیل مرتب کردند تا مر ضعفای خلق را
بدان صید خویش گرفتند و اندر هلاک و رنج جاویدی افکندند مانند عنکبوتان
بودند از بهر آنکه عنکبوت خانه‌ی ضعیف را از ذات خویش پدید آرد و بسازد
بی هیچ اصلی تا بدان مر جانوران ضعیف را چون مگس و پشه صید کند و هلاک
افکندیشان و خدای تعالی اندر این گروه همی گوید بدین آیه مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا
مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ
لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ پس ما گوییم اندر اثبات صانع که جسم جوهری
منفعلست چنانکه شرح آن پیش از این گفتیم و مفعولات و مصنوعات بجملگی
اجسامست و مصورات و صورت بر اجسام بر آن دو رویست که پیش از این یاد کردیم
کز او یکی بر صورتیست کز و بدان صورت فعلی همی نیاید چون پاره‌ی سنگ یا جز
آن و دیگر صورتیست کز او فعلی همی آید که آن فعل از او جز بدان صورت نیاید
و آن صورت جز بقصد قاصدی نباشد بر آنجسم چون دستافزارهای صانع که
از هر یکی از آن بصورت او فعلی آید و چون دست مردم که چندین افعال از او
بدان صورت که دارد همی بیاید و چون اجسام برتر عالم بر صورتهاییست
یعنی خاک و آب و باد و آتش و افلاک و فلکیات کز ایشان هر یکی همی فعلی آید که

آن فعل همی از یاران او نیاید و مر هر یکی را از آن صورتی مفرد است که آن را همی
طبع گویند پس پدید آمد که از هر صورتی همی فعلی آید که آن فعل از آن جسم
جز بدان صورت نیاید از بهر آنکه آتش و هوا و آب و خاک همه یکجوهرند
که آن جسم است و از آن آتش بدان صورت که یافته است همی فعلی آید که آن فعل
از دیگر یاران او نیاید هر چند که همه اجسام‌اند و از آن جسم که مر صورت آب را
یافته است بدان صورت نیز همی فعلی آید که آن فعل از آن جسم که مر صورت آتش را
یافته است همی نیاید و چون حال این است ظاهر شد که مر اجسام را بدین صورتها
صانعی حکیم نگاشته است از بهر حاصل آمدن این افعال از ایشان واکنون که ما
ثابت و واجب کردیم گوییم که چون مر هر جسمی را صورتی است و صورت را جدا
باین حدود نیست که یاد کردیم لازم آید که صانع عالم جسم نباشد از بهر آنکه اگر
صانع عالم جسم باشد از این دو صورت یکی بر او باشد و نشاید که بر او آن صورت
بی فعل باشد از بهر آنکه فعل ظاهر است و اگر صانع با صورتی قصدی باشد
مر او را این صانعی لازم آید که مر او را بر آن صورت نهاده باشد آنگاه باز آن صانع را
صانع عالم اگر جسم باشد همین سخن بر او لازم آید و اگر صانعان بی‌نهایت شوند
صنع بمصنوع عالم نرسد و مصنوع عالم ظاهر است پس ظاهر کردیم بدین فصل
که صانع هست و نه جسم است ودلیل دیگر بر هستی صانع آن است که گوییم پدید آمدن
مصنوعات از نبات و حیوان اندر عالم بیاری دادن اجسام است مر یکدیگر را
و منازعت ایشان با یکدیگراند بدین بر فتن صنع سپس از آنکه مر ایشان را ترکیب
از طبایع متضاد نیست مگر منازعتی که اندر آن صلاحیت مر پدید آینده را از
این اجسام و آن پدید آینده اشخاص موالید است و اجسام اندر فعل و انفعال و
طاعت و عصیان کردن داده‌اند مر صانع را که او نه جسم است وشرح این قول
تفصیل این مجمل آن است که گوییم مصنوعات و مصورات جزوی بجوهر خاک همی
پدید آید با آمیختن او با آب که مر آن آمیخته را گل گویند چنانکه خدای تعالی گوید
هو الذی خلقکم من طین ثم قضی اجلا وگشتن چیزی از حالی که بر آن حال

باشد از چیزی دیگر که بدو پیوندد دلیل است بر منازعتی که میان ایشان بیفتد
تا بدان منازعت از حال خویش بگردند پس خاک و آب چون بهم بیامیزند مر یکی
از ایشان از حال خویش همی بگردد و هر یکی از ایشان مر یار خویش را همی متغیر
کند و اندر این منازعه که میان ایشان است صلاحیت مر آن صورتی را کز آن گل همی
ظاهر شود بدان قوت فاعله که او نه جسم است و اندر دانه نبات و نطفه
حیوان نهفته است از حرّ و ظاهر است مر عقلا را و همچنین گرم کردن آتش
مر هوا را و آب و خاک را منازعت از او با ایشان و آمیختن است با ایشان و بر
کشیدن آتش مر اجزای آب را سوی هوا و جدا کردن مر او را از جزو او و از کل
او منازعتی ظاهر است و نیز گوییم این فعل از آتش چون عصیانیست مر طبع
خویش را بدانچه مر دیگر اجسام را همی جز چنان کند که صانع مر ایشان را چنان
کرده است و مر هر یکی را جز آنجا همی برد و نهد کو نهاده است و اندر این منازعت
و عصیان ظاهر طاعتی و صلاحی عظیم است باطن اندر پدید آمدن مکونات
جزوی و همچنین اندر تخمهای نبات و نطفهای حیوان قوت فاعله است کز آن
نه جسم است و لیکن مر جسم را صورت نگار است بصورتی که مر او را صانع حکیم بر آن نوع
داده است و این قوت که ما یاد کردیم اندر آن جسم است که او دانه یا نطفه است و نگاه
دارنده است این قوت مر آن جسم را از فساد مگر فسادی کاندر او صلاحی باشد مر او را
بنگاه داشتن نوع خویش را یعنی آن قوت فاعله کاندر تخم نبات است چون تخم اندر
خاک با آب آمیخته شود از بهر صلاح نگاهداشتن نوع خویش اندر زمان آن دانه
فساد کند تا بگدازد بدان گرمی که از بر سو بدو رسد و آن قوت فاعله نخست
مر آن دانه را خورد آنگاه مر خاک و آب بپرورد و نیز از بدن گیرد و مر پاکیزگیهای
خاک و آب را بر خویشتن کشد و مر آن پاکیزه‌ها را بتازی سلاله گویند و این نیز
منازعتی باشد کز او بدانجا حاصل شود با آن دانه و جز آن و عصیانی باشد از او
مر صانع را بر عرفی و طاعتی باشد بدیگر روی اما عصیان بدان روی باشد که مر
طبایع را جز چنان همی کند که بوده است و صانع مر از ایشان نهاده است واما طاعت

برا زوی باشد که آن فعل همی کند که صانع مر اورا برآن قدرت داده است آنگاه آن
نفس نامیه که مر اورا قوتِ فاعله‌ی نباتی گوییم کاندر نخست و نه جسمست بل صورتیگر
جسمست بصورتی که مر اورا برآن قدرتست چون مرآن کلی لطیف را بجوی اندر کشد و مرورا
از خاک و آب و صورتِ کلی بگرداند و گرمیِ آتش بمیانجی هوا مرآن خلاصه‌ی خاک
و آب را که او فراز آورده باشد و مرآن را بغایتِ لطیفی و نرمی کرده بر یکسو کند آنقوتِ
فاعله از بیم هلاکت خویش و از شفقت که برآن صورت دارد کاندر اوست قصد بر یکی
خاک کند و مرآن جسم لطیف را شاخ شاخ کند و دست افزار سازد تا بخاک اندر آویزد و
غذا از او همی کند و گرمیِ آتش مر یکی را از او سوی هوا برکشد و دیگر سرش سوی مرکز
فرو شود و هر چند که آن جسم قوی‌تر شود آن قوتِ فاعله بدو کار بیشتر تواند کردن
و مر هیکلی آن را نگاه دارد از بهر آنکه او جسم نیست تا جای از او پر شود و جای خالی ماند
و این نیز منازعتی باشد که آنجا حاصل شود از بهر آنکه نبات اندر حال زیادت پذیرفتن
خویش بر مثال درستی باشد که دو تن مر اورا همی کشند یکی سوی مرکز عالم و دیگری
سوی حاشیت عالم تا دراز همی شود پس گوییم که تباه شدن آب بخاک و خاک بآب
فساد است کاندر آن صلاحست و تباه کردن خاک و آب مر دانه را نیز فساد است کاندر آن صلاح
و برآمدن یکسر نبات سوی حاشیت عالم چون طاعت است از او مر برکشنده‌ی خویش را و
چون عصیانست مر فروکشنده‌ی آن دیگر سر را و اندر جملگی آن منازعتها و متابعتها
و طاعتها و عصیانها و فسادها صلاح حالِ عالمست چون حال اینست کاندر منازعت
و متابعت و طاعت و عصیانِ فاعلات و منفعلاتِ اجسام و جز آن مر موالید عالم را
ظهور و کون است و اندر این فسادهای ظاهر که یاد کردیم همی بینیم این صلاحها پوشیده آن
ابطال دلیلست بر آنکه این افعال مختلف از فاعلاتِ مختلف و متفاوت صورت و فعل
اندر ظهور نبات و حیوان بخواست صانع متفق شده است که مر این فاعلات را این
افعال معلوم و محدود قدرت او داده است و ابطال نیز دلیلست بر اینکه جز بدین
افعال مختلف ممکن نیست تمام شدن این مفعولات چنانکه اندر دگر استادان کاری تمام جزویت
از ابزارهائی که مر هر یکی را از آن صورتی و فعلی دیگر است و آن استادا که مر هر یکی را

از آن بجایگه و هنگام خویش کار بندد حاصل نیاید و شرح اندر منازعتها
و موافقتها و عصیانها و طاعتها که میانِ فاعلات و منفعلاتِ عالمست که ظهورِ حیوان
و نبات از میانِ ایشانست هم بدین مثالست بلکه بیشتر و پوشیده‌تر از این از بهر آنکه
آن مصنوع شریف‌تر از این مصنوعست و هر چند مصنوع شریف‌تر باشد آلت اندر
آن بیشتر باشد مر صانع را و اگر بتفصیل او مشغول گشتمی کتاب دراز شدی و
مر نفس خردمند را از این شرح کفایتست **وسه دیگر دلیل بر هستیِ صانع حکیم آنست**
که چون جسم که او جوهری متجزیست و صورت پذیر است بغایتِ تجزیه و نهایتِ
انفعال پیش ما حاضر است و معنی این قول که گفتیم جسم بغایتِ تجزیه و نهایتِ انفعال
آنست که جزوهای او بغایتِ خردی تجزیت پذیرد تا هر چه خردتر صورتی از او
مرکب شاید کردن و هر چه از او صورتی خرد بیاید صورتی بزرگ نیز بیاید مر
صورتها را بدو فعلهای بینهایت از پس یکدیگر بپذیرد و صورتها بر نیز هم
پدید آینده است و اگر ما مر چنین را از این مصورات یافتیمی و مر جسم منفعل را
ندیدیمی مارا از این جوهر بر هستیِ صانع مصورِ مقتدر دلیل پسندیده بودی
و یا بنی که بدانستیمی که مر این صانع را که او صنع خویش را بدین جوهر پدید آورد
قوتی بینهایتست از بهر آنکه فعل پذیری دیدیم که مر فعل را همی بدو فعلاتِ بینهایت
بپذیرد و هر خردمندی بداند که اندر اثباتِ فعل پذیر اثباتِ فعل کننده باشد
از بهر آنکه این دو چیز از متضایفانست کاندر اثباتِ یکی از آن اثباتِ اندیگر
پوشیده باشد چون خداوند و بنده و پدر و پسر و جز آن و چون جوهرِ منفعل
ظاهر است فاعل ثابتست و ظهورِ منفعل بر وجودِ فاعل دلیلست و چون این جوهر منفعل
سرشته است و بدو فعلات از او همی صورت آید پس یکبیک با بستی که بدانستیمی که
مصنوعاتِ فاعل که بر این منفعل کار کند میرنده باشد چنین که هست از بهر آنکه
اگر مصنوعش میرنده نبودی منفعلش سرشته نبودی بلکه سخت بودی
چنانکه سنگ چون همی خواهد که مصنوع او تباه نشود منفعلِ خویش همی از سنگ
و آهن و جز آن گیرد **و چهارم دلیل بر هستیِ صانع آنکه** اجزای طبایع بی هیچ معنی

نیز پوشیده
و وجود

از این معانی که همی اندر موالید پدید آید از کلیات خویش جدا شونده است
و اجزای مطبوع از کل خویش جز بقسر جدا نشود چنانکه بوستن آن بطبع باشد
و آن اجزا بشکلهای شخصی اندر اجناس و انواع پدید همی آید و مدتهای زمانه
بر آن شکلها و صورتها همی ماند و باز با اصول خویش همی باز گردد و جدا شدن
جزوهای طبایع از کلیات خویش و پذیرفتن آن صورتها را بر صورتهای کلیات
خویش ضد است مر باز گشتن آن صورتها و جزوها را سوی کلیات خویش و دست
باز داشتن مر این صورتهای عاریتی را و نگاه داشتن مر آن صورتهای اصلی را
روا نباشد که از گوهری بطبع دو فعل متضاد بیاید اگر جدا شدن اجزوهای
طبایع که مر صورتهای موالید را همی پذیرند از کلیات خویش و پذیرفتن ایشان
مر صورتهای نباتی و حیوانی را بطبعست پس باز گشتن آن سوی کلیات خویش و
افکندن مر این صورتهای نوعی را باز گشتن بدان صورتهای طبیعی بقسر است
اگر جدا شدن اجزوها از کلیات خویش و پذیرفتن ایشان مر صورتهای موالید را
بقسر است پس باز گشتن بسوی کلیات خویش بطبعست و هر دو روی از این دو
حرکت یکی نه بطبعست و هر کسی داند که باز گشتن جزویات مطبوعات سوی
کلیات خویش بطبعست پس جدا شدن آن از کلیات خویش و پذیرفتن مر صورتهای
شخصی را نه بطبع اوست بلکه بخواست صانع اوست که او نه جسمست و جسم مر
او را مطیعست **و پنجم دلیل بر هستی صانع آنکه** بدین اجسام عالم از زندگی و حرکت
بخواست و شناخت و خشنودی و خشم و شرم و جز آن از رنگ و بوی و مزه و جز آن
نصیبی نیست و از این اجسام جزوهایی که مر این معنیها را همی پذیرد بر آن صورتهای
طباعی که دارند از گرمی و سردی و تری و خشکی که اندر جزوهای طبایع همی
آیند که بشکلهای شخصهای موالیدی مشکل آیند با آن صورتهای طباعی مناسبت
نیست **و نیز گوییم** که حال این معنیها اندر موالید از دو بیرون نیست یا اندر او جوهر است
یا عرض است و بدو روی ظاهر است که این معنیها که یاد کردیم از زندگی و حس و
عقل و نطق و جز آن مر موالید را جوهری نیست یکی بدان روی که اگر این معنیها

مر اجزوها را جوهری بودی اندر اجسام کلی که این اشخاص از آن جزوها اند
این معنیها ظاهرتر و بیشتر بودی و چون اندر کلیات این اجزا این معانی نیست
ظاهر است که این معانی مر این اجزا را جوهری نیست و دیگر بدان روی که اگر این
معنیها مر این اشخاص را جوهری بودی روا نبودی که این اشخاص وقتی بی این معنیها
ماندی چنین که همی ماند بمرگ طبیعی و پوسیده شدن میوه‌ها و جز آن و چون
ظاهر کردیم که این معنیها مر این اشخاص را جوهری نیست ظاهر شد که این معنیها
اندر ایشان عرضی است **آنگاه گوییم** که روا نباشد که معنیی از این معنیها اندر چیزی بوجه
عرضی پدید آید مگر از چیزی که آن معنی اندر او جوهری باشد بر مثال روشنایی
که بر خاک همی بعرض پدید آید از جرم آفتاب که روشنایی مر او را جوهریست
و بر مثال هوا که بعرض خوشبوی شود از مشک که مر او را بوی خوش جوهریست **پس**
درست کردیم که این معنیها که یاد کردیم اندر اشخاص مردم و جز آن از چیزی دیگر همی
آید که مر او را جوهریست و آن چیز نه جسمست چون جسم مصنوعست و اندر او از
چیزی دیگر این معنیها آینده است و آن چیز دیگر بضرورت صانعست از بهر آنکه جز
مصنوع بضرورت صانع باشد **و ششم دلیل بر هستی صانع آنکه** چیزها اندر
عالم بر یکدیگر است بر ترتیب و زیرتر از اجسام عالم خاکست که او فعل پذیرست
بی هیچ فعلی و اندر مرکز است و برتر از او آبست که با پذیرفتن فعل اندکی فاعلست
چنانکه پیش از این یاد کردیم اندر این کتاب و برتر از آب هواست که مر او را فعل
قویتر است از فعل آب و برتر از هوا آتش است که فعل او بیشتر است و ظاهرتر از
فعل هواست و برتر از آتش فلکست با آنچه اندر اوست از کواکب که بظاهر ایشان
فاعلان محضند و جز باستقصای عقلی انفعال اندر ایشان یافته نشود چنانکه
اندر باب فاعل و منفعل گفتیم و چون حال این است اندر اجسام که هر جسمی که آن
از مرکز دورتر است مر او را از فعل حظ بیشتر است این حال دلیلست بر آنکه این اجسام
برین بفاعل محض که مر او را از انفعال هیچ نصیبی نیست نزدیکند همچنانکه این
جوهر که از حاشیت عالم بنهایت دور است و آن خاکست که بر مرکز است منفعل محض است

وچون منفعل محض مر خرد را ظاهر است و آنچه بیرون منفعلست بر وی فاعلست
نیز ظاهر است پس فاعل محض مر خرد را بدین دو دلیل ظاهر شده است واگر مر کسی را
گمان اوفتد که فلک با آنچه اندر اوست مکینا علت مر مصنوعات جزوی را گوییم صورتهای
مختلف و مقدارهای متفاوت فلک و فلکیات که فعل از ایشان بدان همی آید مر
او را بر مصنوع بودن ایشان دلیل بر است از بهر آنکه هر مصوری بحقیقت مصنوع
و مصنوعات جز این چیزی نیست و فلک جسمی مصور است پس مصنوعست وهفتم
دلیل بر هستی صانع آنست که موالید که از اجسام حاصل آمده است بدین ترتیب
که گفتیم ولیکن ترتیب اجسام اندر دوری و نزدیکی مکان ایشانست از صانع حکیم
چنانکه یاد کردیم که هر گوهری کز حاشیت انجم کلی که عالمست دورتر است فعل
مر او را کمتر است و انفعال او بیشتر است و هر گوهری که آن از مرکز انجم کلی دورتر است
انفعال مر او را کمتر است و فعل او بیشتر است و ترتیب موالید اندر پذیرفتن آثار
مر شرف صانع حکیم را بیشی و کمی و برتری ایشان از یکدیگر نه برتری مکانیست
بل برتری شرفست و پادشاهی واندر شرح این قول گوییم که نخست از موالید معادنست
که آن اندر ترتیب شرفی بمنزلت خاکست اندر ترتیب مکانی و برتر از معادن نباتست
که اندر ترتیب شرفی بمنزلت آبست اندر ترتیب مکانی نبینی که مر معادن را جز که
فعل نیست همچنانکه مر خاک را فعل نیست و آن فعل اندک مر معادن را از آنست که
این منفعل که معدنست اندر ترتیب شرفی ایستاده است نه اندر ترتیب مکانی از صانع
حکیم و فعل معادن اندر حیوانست بداروها کزان سازند و مر نبات را فعل بیشتر است
بدانچه مر حیوان را غذا است و از طبایع غذا پذیر است و پادشاست بر طبایع بدانچه
مر او را روح نامیست و آن اثریست از صانع که آن اثر مر طبایع را نیست و پادشاهی
او بر طبایع بدان اثر است و برتر از نبات حیوانست کاندر ترتیب شرفی بمنزلت
هواست اندر ترتیب مکانی لاجرم حیوان بر نبات پادشاست بدانچه او از صانع
حکیم اثری قویتر از آن یافتست که نبات یافتست و آن اثر این روح حسی است که
خداوند جنبش نخواستنست و فعل حیوان بیشتر است از فعل نبات بدانچه او از صانع

کلی نزدیکتر است نزدیکی شرفی نه مکانی و برتر از حیوان مردمست که اندر ترتیب
شرفی بمنزلت آتش است اندر ترتیب مکانی و بهرهٔ او از صانع حکیم روح نطقی است
که آن برتر است از آن بهرها که مر حیوان و نبات راست از اینکه مردم پادشاهی
یافتست بر نبات و حیوان و فعل مردم بیشتر و نیکوتر و برتر است از فعل نبات
و حیوان نبینی که مردم مر نبات و حیوان را کار فرمایست اندر فعلهای خویش
و این قوت مر او را بدانست که او بصانع حکیم نزدیکتر است از آن دیگران نزدیکی
شرفی نه مکانی انگاه گوییم که فلک و آنچه اندر اوست از اجرام از جوهر آتشند
لیکن خلاصه و پاکیزه‌اند از جوهر آتش لاجرم برترند از این هر چهار قسم
و حکم و قوت آن برینان که افلاک و کواکبند اندر این فرودینان که طبایعند
رونده است و انفعال آن برینان جز مر عقلا را باستقصای بلیغ پیدا نیست
و از اجسام بفاعل محض نزدیکترند نه نزدیکی مکانی پس واجبست بحکم عقل از
این ترتیب آفرینش که یاد کردیم که نوع مردم که او اندر ترتیب شرفی بمنزلت
آتش است از ترتیب مکانی گروهی باشند که ایشان پاکیزه‌تر و داناتر از اصل
خویش باشند چنانکه آسمانها و کواکب از جوهر آتشند ولیکن پاکیزه‌تر از اصل
خویشند و حکمها و فرمانهای این گروه که از مردمان پاکیزگان باشند از ایشان
بمنزلت آسمانها باشند از جوهر آتش اند در مردم و آنچه فرود از اوست رونده
باشد چنانکه حکم و قوت آسمانها و انجم کز خلاصهٔ آتشند اندر آتش و آنچه فرود
از اوست رونده است پس گوییم که مر خردمند را ظاهر است که حکم و فرمان پیغمبران
اندر مردم و حیوان و نبات و معادن رونده است همچنانکه قوت آسمانها اندر
آتش و باد و آب و خاک رونده است از بهر آنکه خلق بحکمهای ایشان کار کنند
و مر امر و نهی ایشان را گردن داده‌اند و امام گرفته‌اند پس پیغمبران اندر ترتیب
شرفی از آفرینش بمنزلت آسمانها اند اندر ترتیب مکانی از صانع حکیم و از
جوهر مردمند همچنانکه آسمانها از جوهر آتشند و برتر از مردمند ببرتری شرفی
همچنانکه آسمانها برتر از آتشند ببرتری مکانی و بر مردم پادشاهند همچنانکه

بر حیوان پادشاست و آسمان بر امّهات محیطست پس واجب آید که نصیب ایشان
از صانع عالم اثری قوی‌تر باشد از آن اثر که بمردم رسیده است پس آن نصیب
که مر ایشان راست روح القدس است چنانکه خدای تعالی اندر عیسی گفت وَأَيَّدْنَاهُ
بِرُوحِ الْقُدُسِ و اندر محمد مصطفی گفت هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ و دیگر جای
گفت نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ و دیگر جای گفت وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا
إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا و چون فعل از افلاک و انجم آینده است بر ارکان و غایت آن
تمام کردن شخص مردمست لازم آید که فعل از پیغمبران که مر ایشان را منزلت
افلاک و انجمست آینده باشد و غایت آن تمام کردن نفس مردم باشد نه چیزی
دیگر از بهر آنکه همه مکوّنات تمام همی شود مگر نفس مردم که علم پذیرست
و ناتمامست و ناتمام بتمامی حاجتمند باشد و اگر کسی ناظر او قصد اندر این حدیث
بر این عیب گیرد و گوید اگر چنین بودی بایستی که هیچکس مر پیغمبر را از امت منکر نشدی
و از طاعت ایشان سر نکشیدی این ظن او خطا باشد از بهر آنکه بدانچه سنگها
سخت و شورستانها و ریگها همی از قوّت افلاک و فلکیات اثر نپذیرند شرف
مکانی افلاک همی نشود و چون بیشتر از طبایع مر آثار ایشان را پذیرنده است
و همچنین بدانچه بعضی از حیوان مردم را همی طاعت ندارند و بکوه و بیابانها
اندر گریخته اند شرف مردم و تن دیگر او بصانع حکیم بدین جوهر شریف
که یافته است از او بنقصان داده است پس حال عاصیان و منافقان همینست با پیغمبران
و شرف ایشان بدین سبب کم نشده است و این ترتیب ظاهر است و اندر ثابت
و برتری ایشان بر خلق بجملگی پوشیده نیست و بجای خویش اندر این معنی
سخن بگوییم و بر اینجا بگاه این سخن اندر ترتیب موالید واجب آمد گفتن پس
گوییم که چون این همگان موالیدند و بدین ترتیب بر یکدیگر پادشاهند این
حال مشاهد دلیلست بر آنکه هر یکی از این که بر دیگری مسلطست او بصانع
کل نزدیکترست از آن دیگر نزدیکی شرف و جوهر مولودی که آن از حکمت
عالم بهره‌مندترست شریفترست و بر آنچه از علم و حکمت بی بهره است پادشاست

چنانکه حیوان که او حس دارد و از دشمن خویش بگریزد و جفت خویش را بجوید
تا نوع او هلاک نشود از حکمت بهره‌مندترست از نبات که مر او را از این معنیها
چیزی نیست لاجرم حیوان بر نبات پادشاست و باز مردم که مر او را نفس
سخنگوی و حکمت پذیرست بر حیوان و نبات پادشاست و پیغمبران که ایشان
حکما و دانایان خلق بودند بر مردمان پادشاه شدند پس این حال دلیلست بر
آنکه صانع عالم اندر حکمت و علم بنهایت و غایت کمالست و هستی صانع و حکمت
او بدین دلیل که یاد کردیم ثابت شد و هشتم دلیل بر هستی صانع آنست که مصنوع
بعضی داننده و خورنده و دیدنده و جز آنست و بعضی داننده و خورنده و بیننده
و جز آنست پس صنع اندر این دو مصنوع بخلاف یکدیگر روندست و فعل
بخلاف یکدیگر جز بدان اثر نباشد از فاعل و صنع اندر جسم که اثر پذیرست
اثرست و اثر اندر اثر پذیر از اثر کننده دلیل باشد و اثر کننده جز اثر پذیرنده
باشد پس تو اکنون مر آن اثر کننده را که اثر کردن او بدان اثر ظاهر کردیم خواهی
صانع گوی و خواهی نامی دیگر نهش چون دانستی که او جسم نیست از بهر آنکه
اگر جسم بودی اثر پذیر بودی و اندر او اثر کننده‌ی دیگر لازم آمدی و نهم
دلیل بر درستی هستی صانع آنست که چیزهای نکو اندر عالم از ضعیفی قوی
شونده است و از حال نقص سوی کمال خویش رونده است و کلیات آن اجزا
از کمالها که جزویات نکوتر یابد همی رسند چون رسیدن مردم بنطق و عقل
و تمیز و بیرون آوردن صناعات الوان و رسیدن حیوانات بنگاهداشت
نوع خویش بتناسل و رسیدن نبات بپدید آوردن برها و تخمهای خویش
و جز آن بی بهره اند و روا نیست کز ناقص دیگر ناقص تمام شود با از چیزی بهره
دیگر اثری رسد کز آن اثر مر آن اثر کننده را بهره نباشد و چون حال این
ثابت شد صانعی که اوست بکمال رساننده‌ی این جزویات و اثر اندر تا شریف کنندگی
مر او راست و چون اثر اندر مشاهدات ظاهر است سوی خردمند مؤثر هر چند
کز حواس غایبست حاضرست و دهم دلیل بر هستی صانع آنست که چون محسوس

دانستنی

ظاهر و آراسته است مر پذیرفتن استحالت را بصورتهای بسیار و مر او را بذات
خویش خواستی نیست نا روا باشد که استحالت بخواست خویش پذیرد بر دوام که
ندارد که از این هستی سوی نیستی شود و چون بر نیست شدن قادر نیست روا
نباشد که گوییم از نیستی سوی هستی بذات خویش آمده است از بهر آنکه این جسم
با صورت است و بی‌صورت شدن مر صورت را بالطبع است و صورت پذیرفتن مر
او را بتکلیف است و چون این جسم بدانچه آسانتر است از دست باز داشتن صورت
قدرت ندارد و عاجز است از آنچه دشوارتر است از صورت پذیرفتن عاجز
باشد پس اینجا اعتقاد باطل است بر آنکه هست شدن او نه بذات بوده است و آراسته
بودن او مر استحالت را به پذیرفتن صور نهاد باطل است بر آنکه مر این صور را که
او بر آنست امروز از دیگری پذیرفتست و با استحالت بدین صورت رسیده است
پس گوییم که صورت کننده‌ی او مر او را بدین صورت که هستی او بدانست صانع اوست

و این خواستیم

قول پانزدهم
اندر صانع عالم جسم که چیست

که بگوییم

واجب شد بر ما که براثر اثبات صانع حکیم اندر چه چیزی صانع عالم جسم
سخن گوییم و مر جویندگان حق را بنوا باید بیچ از شناختن جسمانیات با اثبات
روحانیات رسانیم تا چون بدین منزلت بر آیند اندر علم پس از آن سوی علم
توحید راه بیابند از بهر آنکه هر که مر آفریده را ندانند مر آفریدگار را
نتوانند دانستن و هر که آفریده‌ای جز جسمانیات را ندانند جز جسمانی مر خدای را
ندانند و این شرک محض است و خدای مشرکان را نیامرزد چنانکه همی گوید ان
الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء و بیشتر از گروهی که
همی دعوی مسلمانی کنند و کشتن مر علما را بر خویشتن واجب دارند و متابع هوای
فاسد و رای ناقص و اعتقاد باطل خویشند بر آنند که فرشتگان جسمها اند
که بپرند و با آواز و حروف سخن گویند و کار ایشان عبادت مر خدای را و گویند
که جبرئیل سوی رسول مصطفی پران بیامدی و با او بآواز و حرف سخن

اثبات

حق را

گفتی و باز از پیش او بآسمان پریدی و اگر خواستی خویشتن را خرد کردی
و خواستی بزرگ کردی و این گروه که مر فرشته را نشناسند مر آفریننده‌ی
فرشته را چگونه توانند شناختن و قول خدای تعالی جز چنین است اندر حدیث
جبرئیل که اعتقاد این جهال بر آنست از بهر آنکه خدای تعالی همی گوید مر
قرآن را روح الامین که او جبرئیل است بر دل رسول فرود آورد تا او بزبان
تازی مر مردمان را بترساند از خدای تعالی بدین آیه که همی گوید وانه لتنزیل
رب العالمین نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین
بلسان عربی مبین و دیگر جای هم اندرین معنی همی گوید قل من کان عدوا
لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن الله مصدقا لما بین یدیه و هدی
و بشری للمؤمنین پس گوییم که آنچه او بر دل فرود آید مر او را عظم نباشد
و آنچه مر او را عظم نباشد جسم نباشد بلکه روح باشد چنین که قول خدای
و آنچه او جسم نباشد از او آواز نیاید پس درست کردیم بقول خدای و بیان عقلی
که این گروه از علم حق غافلند و دل ایشان تباهی گرفته است و بدین تباهی بر خدای
و رسول دروغ همی گویند و خدای تعالی بدیشان لعنت کرده است بدین آیه که
همی گوید قتل الخراصون الذین هم فی غمرة ساهون و این گروه هند که خود
ندانند و چون مر ایشان را چیزی از آفرینش خدای تعالی بنمایند مر آن را نبینند
و چون سخنی عقلی مر ایشان را شنوانند گوش بدان ندارند و از شنودن آن
گمراه‌ترند و غافلان امتند چنانکه خدای تعالی همی گوید ولقد ذرأنا لجهنم
کثیرا من الجن والانس لهم قلوب لا یفقهون بها ولهم اعین لا یبصرون بها
ولهم اذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون
و چون این جهال مر روحانیان را همی جسمانی دانند جز جسم چیزی همی نشناسند
و از ایشان آنکه بر همین کار تر است آنست که بتقلید همی گوید خدای جسم نیست
و ایشان که این قول گویند نزدیک عقلا مشرک اند از بهر آنکه جز جسم روحانیان
و روحانیان اند که آفریدگان خدایند و هر که مر خدای را با چیزی مانند کند مشرک

باشد پس ما گوییم که خدای تعالی آفریدگار این دو گونه خلق است یکی جسمانی
که آن بحواس یافتنیست و دیگر روحانی که آن بظهور فعل خویش بر دلیل
عاقلان موجود است و جوهریست لطیف بذات خویش واکنون گوییم که مردم
از صانع حکیم مکلفست بر اندر یافتن مر این دو گونه خلق را که از او یکی کثیف
و دیگر لطیف و آن تکلیف مر او را از خدای تعالی بدانست که مر او را دو گونه آلت
داده است که بدان مر چیزها را اندر یابد یکی حواس ظاهر از چشم و گوش و
جز آن و دیگر حواس باطن چون وهم و فکرت و جز آن بر مثال خداوندی که
مر بنده‌ی خویش را بیل و تبر دهد و مر او را بیرز خویش فرستد تا به بیل مر
زمین را بکند و بتبر مر چوب را ببرد و چون ما اندر خلقت خویش مر این دو آلت را
همی یابیم خردمندان ما آنست که بداند که چیزهای اندر یافتنی بدین دو آلت
مختلف‌اند مخالف یکدیگرند یعنی نه همه محسوسند و نه همه معقول چنان
که ما را نه حس بعقل داده اند و نه عقل بحس و آنچه بحس یافتنیست مر
وهم را سوی یافتن او سبیلی نیست و آنچه بوهم و فکرت یافتنیست مر حس را
نیز اندر یافتن آن راهی نیست و نیز مر اندر یابنده‌ی محسوس را بعقل حاجت
نیست چون مردم دیدنیها و شنودنیها را و جز آن از محسوسات که ستوران و
جانوران بیعقل یافته اند و آنچه معقولست در یافتن او بظهور فعل اوست
مر عقل را بر وجود او دلیلست و نیز آنچه محسوس است بذات خویش بر خود
دلیلست مردم را و آنچه فعل برو پدید آید جسمست پس واجب آید که آنچه
فعل از اوست نه جسمست و آنچه نه جسم باشد بحواس ظاهر یافته نباشد
بلکه باطنی باشد و بحواس باطن یافته باشد پس پیدا شد که صانع این عالم
داننده است و یافتن مر او را از راه فعل اوست یعنی فعل او که بر جسم همی
پدید آید مر فکرتهای ما را بر وجود او دلیلست واکنون باز جوییم تا چیست
آنچه فعل اندر این جوهر فعل پذیر از او همی پدید آید و از اقسام جسم پس از
آنکه انفعال او درست شده است کدام یک فعل پذیر همی آید پس بنگریم اندر

مختلف

نشود

شود

آنچه بما نزدیکتر است از موجودات بدین سبب تا اندر او و از این معنی چه بینیم
آنکه از آنچیز نزدیکتر با آنچه دورتر است دلیل گیریم و نزدیکتر چیزی از
جملگی عالم بما زمینست که غایت جوهر منفعلست بدانچه از اجسام عالم و جز
از او فعلی نیست تا مر او را اندر آن فعل باشد و او پذیرنده‌ی صورتهای
بسیار است که فعل صانع عالم از او و بر او و اندر او همی ظاهر شود و سپس
از آن جسدهای ماست که بکلیت خویش منفعلست تا بدین صورت که بر آنست
پدید آمده است پس پیدا است که مر هر اندامی را از اندامهای اندرونی که
اندر جسد ماست قوتیست بر فعلی چنانکه مر دل را گرم کردن جسد است و
جنبانیدن رگهای جهنده مر او راست و مر جگر را قسمت کردن غذاست بر جملگی
جسد و مر هر اندامی را از اندامهای اندرونی فعلی خاصه است و همچنین مر
اندامهای بیرونی را از جسد مردم فعلهاست از دست گیرنده و پای رونده
و از حواس ظاهر که مر هر یکی را از آن فعلی است و ما را معلومست که فعل اندر
این اندامها مر چیزی راست که آن نه جسمست از بهر آنکه دل و جگر و جز آن
بر جای باشد که اگر آن فاعل که این اندامها مر او را دست افزارها اند از جسد
بیرون شود نیز از اینچیزها فعل نیاید و چون حال اینست که اندر جسد ما
فاعلانند که فعلهایی همی کنند که مر ایشان را صانع حکیم بر آن گماشته است و آن
فاعلان جسمانیان نیستند بل فعل از ایشان بر این جسمها و اندامها همی پدید
آید ظاهر شد که این فاعلان فرشتگانند که این همی کنند که مر ایشان را فرموده اند
و صفت فرشتگان اینست چنانکه خدای تعالی همی گوید **لا یعصون الله ما امرهم و
یفعلون ما یؤمرون** و فعل اندر جوهر زمین و دیگر آوردن صورتها از وی
روییدنیست دیگر آن جوهری لطیف که آن اندر تخمها و نطفهاست و دیگر از جواهر
عالمست که مر هر یکی را از آن فعلی است که اندر آنچه فرود از اوست روانست و
فعل از افلاک و کواکب اندر جملگی آن روانست و ما را معلومست که فعل همی آید
اندر آن تخمهای نبات نه از آن جسم همی آید که تخمست بلکه جوهری لطیف اندر

جسمانیان

تخم کثیف

هر تخمی که فاعلِ اوست مر آن صورت را کز او همی پدید آید و اندر هر تخم
فاعلی است که مر او را بر پدید آوردنِ آن صورت قدرت که او بدان مخصوص
است اندر تخمهای نبات بینی فرشتگانند بجوهر یکی و با اختصاص بنهایت و فرق
اندر آن بفعلی مر گشت کز آن نگذرد و این همه فاعلان با اختلافِ فعلهای خویش
منقطعند اندر بجای آوردنِ غرضِ صانع کلّ از این صنع کلّی و فعل از جسدها
ما اندر آنچه ما را بر آن قدرت داده اند بر دو روی پدید آید یا آن باشد که
مفعولِ ما بدان فعل ذاتهای ما باشد یا آن باشد که مفعولِ ما بدان بیرون
از ما باشد اما آنچه مفعولِ ما بدان ذاتهای ما باشد چون دیدن و شنودن
و بوییدن و چشیدن و بسودن است از مر چیزها را که این فعلها نیست که ذواتِ
ما بدان مفعول شود از بهر آنکه چون مر چیز را ببینیم صورتِ آن چیز اندر
بینایی ما بدان فعل کز ما آید مر حاستِ نگرنده ی ما را از حالِ خویش بگردانند
و آن چیز که ما مر او را ببینیم بحالِ خویش بماند و دیگرگونه نشود بدین فعل کز
ما آید و همچنست حالِ فعلی کز ما آید بشنودن از بهر آنکه چون ما خبر آن شنویم
آن شنونده اندر شنوانی ما اثر کند و شنوانی ما از حالی که پیش از آن بر آن
باشد بگردد و آن شنونده بشنودنِ ما متغیّر نشود و همچنست حالِ دیگر فعلها
که از ما بحواس آید که بدین فعلها کز ما آید ذواتِ ما همی مفعول شود نه چیزی
دیگر اما آنچه از فعلِ ما مفعول بدان بیرون از ما باشد بر دو روی باشد یا مفعولی
باشد که بشنوانیم مر کسی را چیزی که ذاتِ او را بدان مفعولِ خویش کنیم یا مفعولی باشد
که بکنیم از اشارتی یا صناعتی از صناعاتِ صورتی و جز صورتی اکنون بنگریم اندر
آن فعل که منفعل بدان جوهرِ خاکست و فاعلِ آن جوهر بیست که اندر تخمها و بیخهای
نباتست بشمار کثیر اجسام عالم و سخن گوییم که آنچه اندر تخمست نه جسم و نه عرض است
از بهر آنکه جوهر جسم بدو مفعولست و فعل اندر جوهر بر عرض نباشد بلکه
مر جوهر را باشد که بذاتِ خویش قائم باشد پس گوییم که جهّالِ امّت همی گویند که
فاعلِ این صنعتها خدایست بوحدانیتِ خویش و چنان تصوّر کرده اند که خدای تعالی

منفعلیست

باب همی خاک را و با آتش همی ایشان را گرم کند و با تخم گندم مر خاک و آب را همی گندم
گرداند و بخاک همی درخت را بر پای دارد و مر چیز را از این چیزها هیچ فعلی نیست
و این همه فعلها همی خدای کند بذاتِ خویش و ما گوییم که این اعتقادی فاسد
و تصوّری بی معنیست از بهر آنکه اگر چنین بودی که مر هر چیز را فعلی نداده
بودی بایستی که مر آهن را آب نرم کردی و مر خاک را آتش پراکنده کردی و لیکن بخلاف
این پیداست که مر هر چیز را فعلیست از تقدیرِ صانع حکیم که مر او را از آن
گذشتن نیست و نیز اگر مر جواهرِ عالم را فعل نبودی قسری و کسی را آتش خانه
کسی بسوختی بایستی که آنکه بدان فعل گناهکار نبودی و مر آتشخانه را خدای
سوخته بودی و اگر کسی کاغذ و شکرِ کسی را بآب تباه کردی آن فساد خدای
کرده بودی و اگر این فعلها بدین چیزها خدای تعالی همی کند نیز لازم آمدی
که خدای تعالی بزبانِ ما دروغگوی بودی و بدستهای ما دزد و بچشم ما خائن
و بفرج ما زانی و اگر چنین بودی بر ما از چنین فعلها هیچ حرج نبودی و عقوبت
بر ما بدین چیزها که از او آمدی ستم بودی تعالی الله عمّا یقول الظّالمون علوّاً
کبیراً و چون این سخن زشت و محالست گوییم که صانع عالمِ جسم جوهری لطیف
و مر او را با جسم بجوهر هیچ مشاکلتست و او نه جسمست و فعل از او اندر جسم
پدید آینده است بی آنکه مر آن جوهر را با این جوهر آمیختگی است و اندر او فرو آینده
هست چنان بر مثالِ فرود آمدنِ روشنائی اندر جوهرِ بلور و گذشتن اندر
او بی آنکه اندر بلور گشادگی هست یا سوراخی تا نورِ آفتاب اندر او شود و
حکماءِ علمِ فلسفه مر آن فعلِ کلی را کز آن جوهر بر عالم مفاضست بنام طبیعت
گفتند و این جوهرِ لطیف که صانع عالمست مر هر یکی را از اجسام عالم فعلی
داده است که مر آن جسم را از آن فعل گذشتن نیست و اندر هر یکی از تخمهای نبات
و بیخهای آن قوّتی نهاده است که آن قوّت بر امثال که یافتست رونده است و
آراسته شدنِ شخصهای موالید با آثارِ این فاعلان بر درستیِ این قول که ما
گفتیم که مر این جوهرِ لطیفِ فاعل را با این جوهرِ کثیفِ منفعل بجوهر هیچ مجانست

گواست از بهر آنکه لطافتها و آرایشها اندر جوهر جسم آینده است و همیدانیم که
این لطایف و آرایش اندر این جوهر از جوهری دیگر همی آید عرضی و لازم همی شود
بحکومت عقل که لطافت و آرایش مر آن جوهر دیگر را ذاتیست نه عرضی واکنون
بنگریم تا مر این دو جوهر را با یکدیگر مجانستی هست یا نه پس گوییم که چیزی
مر چیزی را یا جنس و مشاکل بود یا ضد و مخالف باشد و معلومست که ضد اندر ضد
آرایش و بها و نور نپذیرد بلکه ضدان مر یکدیگر را تباه کنند و از یکدیگر
بگریزند و پیداست که جوهر جسم منفعل از آن جوهر لطیف فاعل بر لطافت
و آرایش و فواید شونده است پس پدید آمد که میان این دو جوهر مجانست و
مؤالفت و خدای تعالی از آن برتر است که چیزی مر او را مشاکل و مجانس باشد
پس مر آن جوهر را که لطیفست و با جسم مجانست دارد نفس کلی گوییم و اگر کسی
مر او را بنامی دیگر گوید با او بنام مضایقت نکنیم پس از آنکه پیدا اند کرده که او صانع
عالم جسمست و از جوهر فرشتگانست که بفرمان خدای تعالی کارکنانند و
گوییم که خدای تعالی پدید آرنده این جوهر فاعل لطیفست که مر او را بدلیل عقلی
او توان شناختن بعقل و تمیز و فکرت و تدبیر و این جوهر نیست فاعل چنانکه
جسم جوهریست منفعل و چنانکه این جوهر منفعل آراسته است مر پذیرفتن
فعلها را آنکه مر او را خواستی است اندر آن آن جوهر فاعل نیز آراسته است مر
پدید آوردن فعلها را بخواست و قصد و اختیار است نیز از وی عقل سنجیده
و بمکیال عدل پیموده از بهر آنکه ظاهر است که مر این منفعل را خواست و نا
خواست نیست و بظهور فعل که حاضر است فاعل ثابت است پس لازم آید که مر
فاعل را خواست و ناخواست باشد از بهر آنکه فاعل و منفعل بر دو طرف نقیض
ایستاده اند و چنانکه انفعال از منفعل دلیل عجز و فرمانبرداریست فعل از
فاعل دلیل قدرت و فرمانروائیست از بهر آنکه عجز و قدرت و فرمانروائی
و فرمانبرداری که صفتهای این دو جوهرند نیز بر اطراف نقیض اند و گوییم
که جوهر فاعل لطیفست و بسیط و جوهر منفعل کثیف و مرکبست و این جوهر که

فاعلست متکثر است بکثرتی که عدد بر آن نیفتد و آن جوهر منفعل بتکثیر اجزاء
آن جوهر فاعل نیز متکثر است بتکثری که زیر حد داشت یعنی اندر دانه گندم
دو جوهر است یکی لطیف که او فاعلست و دیگر کثیف که او منفعلست پس آن جوهر
ابداعی که اندر گندمست و لطیفست اندر جوهر جسم بسیارها همچو آن گندم
بکند که اندر هر یکی از آن دانها همان جوهر باشد که اندر آن نخستین گندم بود پس
پیدا آمد که اندر تخم نبات قوتی متکثر است بی‌نهایت و چون آن بسیارها همچون
خویشتن پدید آورد که اندر هر یکی نیز قوتی بی‌نهایت آید بی تفعل که این جوهر
کرد بسیاری پدید نیاورد که عدد بر آن افتاده باشد از بهر آنکه بی‌نهایت از بی‌نهایت
بیشتر نباشد و چون حال اینست ظاهر شد که آن جوهر فاعل که اندر آنجا از تو پیدایی
پدید آمد که عدد بر آن نیفتاد بلکه عدد بر آن انهای شخصی او افتاد که جوهر
منفعل بدان صورت پذیرفت پس گوییم که از صانع عالم جسم دو قوت فاعله
اندر عالم ظاهر است یکی قوت نامیه که آن صورتهای اشخاص نباتست با بسیاری انواع
(آن دیگر قوت حسی که آن صورتهای اشخاص حیوانات با بسیاری انواع)
آن و هر یکی از این دو فاعل بر آن گماشته است که مر نوع خویش را این آرایش نگاه دارد
و هر یکی از آن مانند خویش بسیاری پدید آرند بشخص و از آن نگردند و این
هر دو قوت فاعلانند اندر جسم و از اثر مؤثر دلیل شاید گرفتن پس انفعال
جزوی پدید این افعال کز ایشان همی پدید آید دلیلاند بر آنکه آن جوهر لطیف
کلی که او صانع عالم جسمست مانند خویش همی حاصل آرد بدین صنع کلی آنگاه گوییم
اندر بیان این قول که اندر عالم جسم که مصنوع کلیست از مردم شریفتر چیزی پدید
نیامده است لاجرم فعلهای او تمامتر از همه فعلهاست بدانچه ذات او بفعل و منفعل
و دلیل بر درستی این قول آنست که مردم خویشتن را نعت کند بر فعلهای ستوده و باز
ایستد از فعلهای نکوهیده و آن فاعل که ذات او بفعل و منفعل باشد از فعل
غایت و نهایت باشد و او نزدیکتر مصنوعی باشد بصانع عالم جسم بترکیب خویش
و از جوهر صانع کلی باشد بنفس خویش و دلیل بر درستی این قول آنست که هر چه بر او
صنع صانع کلی پیوندد است صنع مردم بر قدرت جزوی خویش از آن کلی نیز پیوسته است

فاعل

چنانکه صنع صانع کلّی بر طبایع رونده است بدانچه هر یکی را از آن کاری فرموده
بکلیّات آن که بر آن همی روند مردم نیز مر بعضهای طبایع را کارها همی فرماید که
آن کارها جز طبایع از فرمان او نگذرند چنانکه مر بعضی را از آب اندر گردانیدن
آسیابها و دولابها و جز آن همی کار فرماید و بارهای گران اندر کشتیها و عمدها
بر پشت آب از جائی بجائی برد و اندر این کار دبیر اوست مر اجزاء آب و باد را و مر باد را
اندر گردانیدن آسیاها بجایها و قوی کردن مر آتش را بدو و از بهر گداختن گوهرها
و پختن و بریان کردن طعامها و جز آن کارها همی فرماید و مر آتش را بسیار دوجا
کار همی فرماید و مر بعضهای خاک را اندر بناها و ساختن خشت پخته و سفال
و آبگینه و جز آن از او همی بطاعت خویش آید پس گوئیم که چون صنع مردم بصنع
صانع عالم نزدیکست اندر و بیرون نیست با مردم از صانع عالم اثرست با جزویت
و اثر از مؤثر چنان باشد که دبیری از دبیر و درودگری از درودگر که ظهور او
که اثرست جز اندر اثرپذیر نباشد چنانکه دبیری بر کاغذ باشد و درودگری
بر چوب و از اثر فعل نیاید و فعل از مردم ظاهرست پس درست شد که مردم از صانع
عالم اثر نیست و چون اثر نیست از او جزوست و روا نیست که مردم از خدای تعالی که
مبدع حقست و با عزّت و قدرت که مر هیچ چیز را اندر صنع او که آن ابداعست
مشارکت نیست جزو باشد بلکه واجبست بحکم اشتراک که مردم را با صانع عالم
جسمست اندر صنع که مردم از نفس کلّی که صانع اینعالمست جزو باشد و نیز دلیل بر
آنکه صانع عالم جسم نفس کلّی است و او جوهری لطیفست که مر او را بفعل او شاید
دانستن و او بر جسم پادشاست و او نه آن فرد واحد صمدست که خدای تعالی آنست
که این دو گونه فاعل جزوی که هر یکی از آن بنوعهای بسیار متنوّعست اندر عالم
ظاهرست یکی نفس نباتی و دیگر نفس حیوانی و فعلهای این دو نفس برتر از فعلها
طبایعست از بهر آنکه طبایع بفعلهای خویش مطیعند مر این دو نفس را بر تمام
کردن مصنوعات با ایشان چنین که همی بینیم که افلاک و فلکیات و جز آن از طبایع
جوهری علوی اکانند دانهٔ گندم را اندر دانهٔ خرماست بفعلهای نفس خویش

که دارند و مر آنرا همی گرم و هم طبع گویند مطیعانند بر تمام کردن فعلهای ایشان
بسبب آنکه آنجواهر کاندر دانهاست اجزای نفس کلّیند و فعل ایشان شریفتر
از افعال طبایعست و هم بر این ترتیب آن فاعلان نمائی که فرود از فاعلان حسّیند
بفعلهای خویش نیز مطیعانند مر فاعلان حسّی را اندر طبایع و تمام کردن
فعلهای ایشان نبینی که نباتها یاری دهنده اند مر هر حیوانی را که ایشان بر تمام
کردن صورت و بپای داشتن نوع خویش یاری خواهد یعنی اگر مردم گندم را
خورد بصورت مردم شود و مر او را بر افعال مردمی یاری دهد و اگر گاو خوردش
بصورت گاو شود و مر او را بفعل گاوی یاری دهد و اینطاعت کز نبات مر حیوانرا
همان طاعتست کز طبایع مر نباترا است بر این پس گوئیم که مردم غایت صنعت صانع عالم
جسمست و بازپسین مصنوعیست از بهر آنکه صنع اندر او بنهایت رسیده است
و بمثل عالم بکلیّت خویش درختست که مردم بار اندر درختست که نه بهتر از او بر
درخت چیزی باشد و نه سپس از او بر درخت چیزی پدید آید و مردم نوع
الانواعست آنگاه گوئیم که شرف مر نبات را بر یکدیگر بحکم شرف در حیوانست که فعلهای
خاصّ آن در حیوان از ایشان بدان پدید آید چنانکه چون مردم را بر اسب شرف
ظاهرست بدانچه اسب مر او را مسخّرست و فعل خاصّ مردم عقل و تمیزست و فعل
خاصّ اسب شتافتن با بار گران کشیدن و آلت بیز بر قوّت عقل و تمیز مردم را از
خوردن گندم قوی شود و قوّت بر شتافتن و بار کشیدن مر اسب را از خوردن
جو افزاید همی دانیم که گندم از جو شریفترست و شرف حیوانات بر یکدیگر
پیدا بر قوّت ایشانست مر اخلاق را که مردم ایشان را بران دارد و آن اخلاق از ایشان
بطاعت مردم پدید آید و این شرف نه بدانست اندر حیوان که مردم را از نباتست
و بر چنانکه اندر نباتست بل بوجهی دیگرست و از بهر آن چنین است که حیوان
با مردم اندر یک جنس است و نبات از ایشان دورست و هر چند که هر دو نوعهای
مر جنس جسم نفسانیرا پس گوئیم که هر حیوانی که مردم را طاعت دارد و شریفتر از آن
حیوانست که مردم را طاعت ندارد و تفاوت حیوانات مطیع بر یکدیگر نیز دلیل

مردمان را نداذی همتهای مردمانست اندر آن منافع کزان گیرند اندر زندگی
گذرندهٔ خویش یعنی مردم هست که سوی او گاو عزیزتر از اسبست و گروهیست
که منافع او از خر بیشتر از آنست کز اسب اما هر حیوانی که خوی مردم را بیشتر
گیرد سوی مردم ثمینتر شود چون اسب و باز و یوز و جز آن و بدین شرح که کردیم
ظاهر شد کاندر عالم نخست فعل مر طبایع راست که بحرکات طبیعی متحرکند و هر
حرکتی فعلی ناقص باشد بقول حکما و دیگر فاعل نفس نامیست که اندر تخمها و
بیخهاست و سه دیگر فاعل نفس حسیست کان اندر حیوانات و نطفهاست
واین هر سه فاعل بفعلهای خویش مردم را که او را صنع هو بیشتر است مطیعانند
چون حال اینست ظاهر شد که مردم بصانع کلی بغایت نزدیکست بلکه جزویست
از وی بدان برهان که پیش از این گفتیم و بدان نیز که همه مطیعان نفس کلی
که او صانع عالمست مر آن فاعل را مطیعند و درست کند مر این معنی را قول خدای تعالی
که همی گوید وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ وَسَخَّرَ
لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وچون این مصنوعات که
فاعلانند بر این ترتیب که شرح کردیم مر یکدیگر را مطیعانند و مردم یکی است
از فاعلان که از جملهٔ مصنوعاتست و برتر از صنع او جز صنع صانع کلی صنعی
نیست و برتر از او جز صانع کلی صانعی نیست لازمست از آن حکم عقل که بر او
طاعت صانع کلی واجبست از بهر آنکه اندر این نوشتهٔ الهی همی یابیم مر خرد
مندانرا که بر اثر هر فاعلی که فرود از مردمست طاعت آنکه فرو تر از او ست و بخط
آفرینش نوشتست تا مردم دلیل است که بر حیوان و جز آن طاعت او لازمست
همی دارند و برتر از این فاعل که مردمست جز صانع عالم صانعی نیست پس درست
کردیم که بر مردم بخط الهی طاعت صانع عالم نوشته است و بر عقب این سخن گوییم که
طاعت از منفعل باز پسین که آن زمینست مر فاعل باز پسین را که آن اندر تخم ست
بدانست که مر آنصورترا که او بر آنست بپذیرد و بدان صورت شود و دیگر طبایع
که بیز از خاک و مر ایشانرا از فعل نصیب است باری دهنده اند مر این فاعل

نباتیرا و بطاعت خویش آوردن مر آن منفعل باز پسین را و همین است حال اندر طاعت
نبات مر حیوانرا که نبات بصورت حیوان شود چون مر او را مطیع شود و فعل او از
او بشود و بفعل حیوان رسد وچون این ترتیب شناخته شود گوییم که طاعت مردم
مر صانع عالم را بخاص فعلهای او باید و مردم را دو قوتست که او بدان از دیگر
حیوان جداست یکی علم و دیگر عمل بدان پس باید که مردم بعلم و عمل مر صانع
خویش را طاعت دارد تا بصورت صانع خویش شود و چون از این کالبد جدا شود
فعل او فعل صانع عالم باشد همچنانکه چون نفس نامیه مر کالبد خویشرا دست
باز داشت فعل او فعل حیوان شد و هر که اندر این عالم بچشم بصیرت بنگرد
ببیند که این عالم عملست بعلم کرده و بشناسد که نفس کلی بدین صنع مر مبدع حق را
همی عبادت کند و چون علت عمل بنانست و بینائی مر بنانمندرا از کار کردن
بعلم حاصل آید ظاهر است که عمل میانجیست میان بنانمندی و بینائی و
هر بنانمندی که دست بکار اندر زند تا بینائی رسد پس پیدا شد که صانع عالم
ازین صنع که همیکند بینائی را همی جوید و چون از این عالم برتر از مردم چیزی
همی حاصل نیاید این حال دلیلست بر آنکه بینائی نفس کلی اندر حاصل کردن
مردمست آنمردم که مر او را با عمل و علم طاعت دارد و بدین سبب بود که مردم را
بطاعت خویش خواند چنانکه گفت يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ
و نیز دلیل بر آنکه مردم نزدیکتر چیزیست بصانع عالم آنست که صنعتهای او بر
مقتضای عقلست و آثار حکمت اندر صنعتهای او پیداست همچنانکه اندر صنعت
صانع عالم پیداست و چون شرف صنع بحکمتست و حکمت اثر عقلست و صنع
مر نفس راست و حکمت مر عقل را این حال دلیلست بر آنکه عقل از نفس برتر است و
شرف نفس بعقلست وچون از جملهٔ فاعلان که یاد کردیم هیچ فاعلی از عقل بهره
نیافته است مگر مردم نیز ظاهر شده است که مردم نزدیکتر چیزیست بصانع حکیم
بدان روی کز آنچه شرف صانع عالم بدانست و آن عقلست که شرف نفس بدوست
مردم بهره یافته است وچون پیدا آمد که مردم بغایت نزدیکست بصانع عالم و از

جنس اوست و هر چیزی سوی آنچه مر او را جنس و شکلست میل و عنایت دارد و
با او مؤانست کند و از مخالف خویش بپرهیزد و اندر عقل ثابت شد که خدای تعالی
مردم مر مردم را سوی طاعت خویش از جنس اوست و آن نه باریست که احد است
و فرد است که هیچ مر او را مثل و کفو نیست **و چون** بدانچه تقریر کردیم برجملگی
چیزهای عالم حاکست چه بشناختن مر ذوات طبایع و افعال آن را و چه بطاعت
یافتن از چیزهای عالمی ظاهر شده است که جوهر مردم جوهر صانع عالمست
از حکومت عقل واجبست دانستن که صانع عالم مر این جوهر خویش را بطاعت
خویش همی بدان خواند تا مر او را همچو خویشتن کند **و در خبر است** از رسول مصطفی
که گفت بحکایت از خدای تعالی که مر او را گفت بگوی مردم را انجنس یا بن آدم اطعنی
اجعلك مثلی حیا لا یموت و عزیزا لا یذل و غنیا لا یفتقر و قول خدای تعالی
که همی گوید **ومن احسن دینا ممن اسلم وجهه لله و هو محسن واتبع ملة ابراهیم**
حنیفا واتخذ الله ابراهیم خلیلا دلیلست بر آنکه میان دوست گیرنده و دوست
گرفته مجانست **اما** سخنی کلی اندر نام الله آنست که گوئیم هر مطاعی مر مطیع
خویش را چون مطاع فرمانگذار خدای باشد بمنزلت خدای باشد نبینی که
طاعت رسول طاعت خدایست چنانکه همی گوید **من یطع الرسول فقد اطاع الله**
و نیز دلیل بر آنکه مردم از جوهر صانع عالمست آنست که مردم از بهر پدید آوردن
صنعتهای خویش دست افزارها سازد بر مقتضی حکمت که آن دست افزارها
باختلاف صورتها و فعلهای خویش مر او را اندر حاصل کردن مقصود تمام
دارند همچنانکه این فلان که یاد کردیم از طبایع مختلف صورت و فعل و
نفوس نباتی و حسی مر صانع عالم را اندر این فعل کلی مطیع اند چنانکه نجار
و سندان و سوهان و جز آن مر زرگر را و تیشه و دست اره درودگر را مطیعات
و مر نفس ناطقه را اندر راست کردن این کارها بر دست افزارها که جسد ماست
از حواس ظاهر و باطن نیز دست افزارهاست مختلف صورت و فعل چون معده
و امعا و دل و جگر و جز آن که هر یکی از آن اندر ساخته کردن این کارهای بر آلت از

هر او را مر او را مطیع اند همچنانکه کواکب و افلاک اندر راست کردن این کارهای
بر آلت که عالمست مر صانع عالم را مطیع اند **پس ظاهر کردیم** که صانع عالم جسد
نفس کلیست و ما را بر این قول گواهی داد این نفسهای جزوی که اندر اجساد است
و هر یکی از آن صانع جسدیست و پیدا کردیم که یاری دهنده مر نفس کلی را بر
این صنع عظیم عقل کلیست و ما را بر این قول همی گواهی دهد استواری و نیکوئی
مصنوعاتی که از نفس جزوی آید چون مر او را از عقل یاری باشد **و این دلیلهاست**
که ما یاد کردیم که مر خردمند را ظهور آن از این دو چیز است که بمانند دیگ
یکی زمین و یکی جسد ما هر که بچشم خرد اندر آفرینش بنگرد و مر این قول را که
گفتیم تأمل کند و از این دو گواهی نیز دلیل برد درستی این قول گواه خواهد مر
آفریدگار خدا را بشناسد و از این وحدانیت خدای نشان یابد چنانکه خدای
تعالی همیگوید **وفی الارض آیات للموقنین وفی انفسکم افلا تبصرون** این
قول مبرهن و شافیست مر اهل بصیرت را و این خواستیم که بگوئیم و لله الحمد

قول شانزدهم
اندر مبدع و ابداع و مبدَع

عادت بیشتر از حکمای دین آن بوده است که بآغاز کتاب سخنی اندر توحید گفته‌اند
بعضی که صواب آنست که نخست سخن از خدای گفته شود که نخستین اوست **و ما گوئیم**
که بر خردمند آنچنان واجبست که سخن بر ترتیب گوید و از آفریدگان سخن آغاز کند
و با آفریدگار رساند تا و چون همی بینند که نخست مردم را حواس آمد از آفرینش و
پس از آن بزمانی دراز محسوسات را بحواس اندریافت آنگاه عقل بدو پیوست از آن
پیوست و حواس مر او را از محسوسات بر معقولات دلیل شد باید که خردمند نخست
سخن اندر محسوسات گوید اندر مصنفات خویش آنگاه بتدریج مر شنوندگان و
خوانندگان را بشناخت توحید رساند **و ما** چون اندر این کتاب تا این جای سخن
گفتیم اندر آنچه واجب آمد بر ترتیب آفرینش صواب آن دیدیم که بدین جایگاه
اندر مبدع حق و ابداع و مبدَع سخن گوئیم و از او بحجتهای عقلی مر قول کرمیان

که اختراع و ابداع را منکر شدند و سوی ایشانِ مبدع حق راه نیافتند چون زیر
دینِ حق را از رسولِ مصطفی نپذیرفتند و از پیِ هوای هلاک کننده‌ی خویش
رفتند بقولی مشروح بگوییم چنانکه موحّدانِ عالم مارا بر درستیِ آن گواهی
دهند و با اختصار سخن بگوییم نه چنانکه پیش از ما مصنّفان گفته اند بی [illegible]
استوار و بی استشهادی از اعیانِ عالم بر درستیِ آن و بدان بر ضعفای امّت
ریاست جسته اند و سخنها را بنامهای غریب و گفتهای بی‌معنی بیاراسته اند تا
متابعانِ ایشان گمان بردند که این سخنانی سخت بلند است و مر عجز را بنادانیِ
از آن مقصودِ گوینده را سوی خویش گرفتند **واین قولِ مشروح** که ما قصدِ آن کردیم
که بگوییم آنست که گوییم هر موجودی که در عالمِ جسم است معلولست و هر معلولی
بعلّتِ خویش پیوسته است و محدَثست پس عالم که معلولست محدَثست و مر محدَث را
ناچار علّتست و علّت از معلول جدا نشود و آنچه وجودِ او بوجودِ جز او باشد و
از او جدا نشود جفت کرده باشد و مر جفت کرده را جفت کننده‌ای لازم آید و آن
جفت کننده که مر علّت را با معلول جفت کند عالی باشد و او فرد و واحد و صمد باشد
بهیچ پیوستگی که مر چیز را با او باشد بلکه آنچه مبدع از او اثر باشد و مر اثر را
با مؤثّر پیوستگی نباشد **واکنون** بشرحِ این قولِ مجمل که گفتیم باز گردیم و سخن
اندر این معنی از مردم گوییم از بهر آنکه بر مردم از آفرینش تکلیف آمده است تا باز
جوید از اجزای آفرینشِ عالم و آن تکلیف کننده مر او را عقلست که بر او موکّلست
و همیشه مر او را این تقاضا همی کند و مر او را بر این باز جستن همی دارد و خدای تعالی
همی خبر کند مر آنکسان را کز این مهمِّ عظیم غافل باشند بدین آیه که همی گوید
اَوَلَمْ یَتَفَکَّرُوا فِی اَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللّٰهُ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ
پس گوییم کز معلولات یکی مردمست و علّتِ نزدیکترِ او بدو مادر و پدرِ اوست
و علّتِ دورترِ او غذاست و از بهرِ آن گفتیم که هر مردمی معلولست و پدر و مادر
و غذای مر او را علّتها اند که معلول آن باشد که چون مر علّتها را برگیری او برخیزد
و آنچه ببرخاستنِ او چیزی دیگر برخیزد او علّتِ آن دیگر باشد و پیداست که اگر مادر

ذکر کنیم

و پدر نباشند مردم نباشد و اگر غذا نباشد مردم نیز نباشد و پدر و مادر
میانجیان بوده اند میانِ مردم و میانِ غذا از بهر آنکه این علّت یعنی غذا از
او دور بوده است بسببِ ضعیفیِ او از پذیرفتنِ آن تا چون بمیانجیِ مادر و پدر
بدان نزدیک شد و قوی گشت و بعلّتِ خویش پیوست یعنی غذا را بی میانجی بتوانست
پذیرفتن آنگاه از میانجیان بی‌نیاز شد و غذا که او علّتِ مردمست معلولِ نباتست
از بهر آنکه اگر طبایع برخیزد نبات برخیزد و غذا نباتست مر حیوان را و طبایع نیز
معلولست از بهر آنکه مفرداتِ آن از گرمی و سردی و تری و خشکی علّتند مر طبایع را
و اگر این مفردات برخیزد مر طبایع را وجود نماند **واکنون گوییم** که پدید آوردیم که
مردم و مادر و پدرش و غذاش و طبایع همه معلولانند از بهر آنکه وجودِ معلول
بوجودِ علّتِ خویش باشد و پیداست که وجودِ مردم بوجودِ مادر و پدرِ اوست
وجودِ مادر و پدرش بوجودِ غذاست و وجودِ غذا بوجودِ نباتست و وجودِ نبات
بوجودِ طبایعست و وجودِ طبایع باجتماعِ مفرداتست با بر دارنده‌ی آن و نه مر مفردات
طبایع را بذاتِ خویش بی آن حاملِ خویش وجودست و نه مر آن حاملِ مفردات را بی
مفردات وجودست **پس گوییم** که چاره نیست از پدید آرنده‌ای مر این ناپدید بوده را و
از جفت کننده‌ای مر این جدا بوده را تا چون جفت گشتند آن برگیرنده‌ی مفردات که
مر آن را هیولی گویند بدیشان پیدا شد بذاتِ خویش و موصوف گشت چون صفاتها
بیافت و این مفردات بیاریِ او بلکه بپذیرفتاریِ او فعلهای خویش را پدید آوردند
پس گوییم که جفت گشتنِ این چهار مفرد با این حامل که یاد کردیم آغازِ حدث بود و گواه
داد مارا بر درستیِ این قول گشتنِ این مفردات با این که برگیرنده‌ی ایشانست از
حالی بحالی چنانکه گرمها سرد همی شود و سردها گرم و خشکها تر همی شود و ترها خشک
تا همان برگیرنده که او آتش است بوقتی دیگر همی نامِ او آب باشد و گشتنِ حالِ چیز بر
حدثِ او گواه باشد **پس ظاهر کردیم** که طبایع مرکّب با مفردات و برگیرنده‌ی ایشان
همه محدَثانند **آنگاه گوییم** که این طبایع که او چیزی نیست مگر این صورتها و برگیرنده‌ی
آن و مر هر یکی را از این‌ها که علّتهای وجودِ طبایعند بذاتِ خویش قیام نیست

روا نباشد که فراز آینده‌ی یکدیگر باشند از بهر آنکه اگر چنین باشد روا
باشد مر چیزی را که بذات خویش فاعل نباشد فعل باشد و این محالست و چون طبایع
معلولست که مر علتهای او را بذات خویش قیام نیست و این معلول حاضرست
چاره نیست از آنکه مر این صفتها را با این موصوف فراز آرنده ایست که محدث آن
او پدید آمده باشد قدیم باشد **واکنون** باز جوییم از علت این محدث باز جستنی
تمام و بسبب این باز جستن باز گردیم بمردم که او معلولست و ما سخن ابتدا بجای نیز
از او در ساخته‌ایم و گوییم که مردم معلولست و علت او نیز نفس است که گرد آرنده
نگاه دارنده مر طبایع را اوست اندر جسد مردم و نفس مر جسد را بمنزلت صورتست
مر هیولی را **و گواهی دهد** مارا بر درستی این دعوی ظاهر شدن جسد مردم از نفس
چون ظاهر شدن هیولی بصورت و ظاهر شدن افعال نفس از او جسد چون
ظاهر شدن افعال صورتهای مفردات اندر او هیولی و شرف جسد بنفس چون شرف
هیولیست بصورت **پس گوییم** که فراز آمدن این صورتهای مفردات از گرمی و سردی
و تری و خشکی با این پذیرنده‌ی ایشان که هیولی نامست تا طبایع از آن هستی یافت
و صورت عالم بر طبایع بایستاده است بفعل نفس است و آن نفس کلیست که نفس انسان
اندر عالم از اجزای اوست **و گواهی دهد** مارا بر درستی این قول فراز آمدن لطایف
از این طبایع و پدید شدن ایشان اندران فراز آمدن مر صورتهای دیگر را پس از آن
صورت پیشین اندر جسد ما که صورت او بر این لطایف طبایع بر مثال صورتهای
بر طبایع کلی و فعل این نفس جزوی کاندر ماست اعنی که چون همی بینیم از فعل
این نفس جزوی که مر این طبایع درشت بیرونی بچیزها همی مصفا کند و از او چندین
گونه آلت همی سازد کاندر جسد ماست که مر هر یکی را از آن صورتی و فعلی دیگرست
چون دل و جگر و جز آن و چون گوشت و استخوان و جز آن که این صورتها و فعلها
مر طبایع بسایط را هیچ نیست و مر جسد را با این ترکیب عجیب همی حرکت دهد و
چون این نفس جزویست که صانع این جسد پر شگفت اوست دست از این مصنوع
که جسد است باز دارد مر این را از این صورتها و فعلها و لطافتها هیچ چیز نماند

بسایط

بلکه بدان اصول باز گردد که نفس جزوی مر او را از آن جدا کرده باشد و چون
عقل پرورده شده باشد بعلم حقایق بداند که این فراز آورده‌ها از آن اصلها
بود و بدان بازگشت اینحال ما را همی گواهی دهد که مر این طبایع را از مفردات
و پذیرنده‌ی آن نفس کلی فراز آورده است و از آن مر صفوتها را و لطافتها را
جدا کرده است و از آن آلت ساخته مر این صنعت را و آن آلت افلاک و نجوم است
تا بدان آلت بر بایی فعلهای طبایع کار همی کند و اگر نفس کلی از این مصنوع که
عالمست دست باز دارد همگی این صورتها از صورت پذیر جدا شوند و فرو ریزد
هستی نماند همچنانکه بدست باز داشتن نفس جزوی هستی آن مصنوع که
او ساخته بود برخاست **و اگر کسی گوید** چون نفس جزوی دست از این مصنوع
جزوی باز داشت صورتهای او از این مصنوع برخاست که این نفس مر آن را بر آن
اصول نهاده بود و اصلها همی بطبایع باز گردد پس چون این نفس کلی دست
از این مصنوع کلی باز دارد واجب آید که مفردات طبایع و پذیرنده‌ی آن از
یکدیگر جدا شوند و بحال جدائی بایستند **جواب ما** مر او را اینست که گوییم
گرمی و سردی و خشکی و تری صفتها اند و صفت را بی موصوف بذات خویش
وجود و قیام نیست و آنچه مر او را همی هیولی گویند مر صفتها را او پذیرفته است
وجود او بدین صفتهاست و بی این صفتها مر او را نیز بذات خویش قیام نیست
و حجت معقول بر درستی این قول آنست که گوییم خردمند را معلومست که آنچه او مر
گرمی را پذیرد گرم نباشد از بهر آنکه اگر خود گرم بودی مر گرمی خود پذیرفته
بودی و بایستی که مر آن را اینده پذیرفتی و همچنین آنچه مر سردی را پذیرد نیز سرد
نباشد و همین است سخن اندر پذیرنده‌ی خشکی و تری و چون ما جوهری ثابت
کنیم که آن پذیرنده‌ی این مفردات بوده است باغاز حدث واجب آید که آنجوهر
بذات خویش نه گرم بوده باشد و نه سرد و نه خشک و نه تر تا مر این صفات مختلف
متضاد را بپذیرفت و عقل مر چیزی را بصفت او ثابت کند و آنچه مر او را هیچ
صفت نباشد نا موجود باشد **و اگر کسی گوید** مر نفس را از این صفتها چیزی نیست

وا او موجودات **گوییم** که وجود او بظهور فعل او ثابت و مر جوهر منفعل را وجود
او بصفات اوست که بر ذات او باشد و آنچه صفات از او منتفی باشد آنچیز بذات
خویش فی نفسه نباشد **پس ظاهر کردیم** که علت هستی طبایع اندر جسدهای با نفس
جزو یست و مر نیست شدن آن ازین است باز داشتن نفس از او بر آن گواه آوردیم
واکنون گوییم که چنانکه وجود این کار پذیر که جسم است بدین کار کننده که نفس است
وجود فعل نفس نیز بوجود این فعل پذیر است و اگر مر نفس را فعل نباشد او
نفس نباشد و وجودش نباشد چنانکه پیش از این بیان کردیم **پس درست کردیم**
که این دو چیز علت و معلولند و از یکدیگر جدا نشوند البته **آنگاه گوییم** که
اندرین مصنوع کلی که عالمست آثار حکمت و فعل جز حکمت از بهر آنکه
فعل بحکمت بسیار است و شریف فعل بحکمت پس واجب آمد از این ترتیب
که شریف خداوند فعل بخداوند حکمت باشد و مر فعل را که او شریفتر است
خداوندی با فعلیم و آن نفس است پس لازم آید که مر این شریفتر او حکمت نیز
خداوندی باشد و مر آن خداوند حکمت را عقل گوییم **پس پیدا شد** که شرف
نفس بعقلست و آنچیز که شرف او بچیزی دیگر باشد آنچیز تمام کنندهء او باشد
و آنچه مر چیزی دیگر را تمام کننده باشد او علت آنچیز باشد و چون عقل تمام
کنندهء نفس است پیدا آمد که عقل علت نفس است و نفس معلول عقل است
بدانچه از او شرف پذیر است و بدو تمام شونده است همچنانکه جسم که او
معلول نفس است از او شرف پذیرنده و تمام شونده است و گواهی بر جوهریت
عقل و تمامی شرف او بر تمام کردن او مر نفس را از آفرینش خواهیم بدانچه
گوییم هر تمامی را بر ناقص شرفست و تمام شدن ناقص نباشد جز بتمامی دیگر
یعنی آنکه دیگر جز ذات ناقص باشد و شرف نفس مردم بر هرچه موجودات
اندر عالم ظاهر است پیدا و تمامتر از دیگر چیزهای عالمست و شرف نفس مردم
بر دیگر چیزها بدانست که او مر عقل را پذیرنده است پس اگر درست که آنچه
مر عقل را پذیرنده است تمامتر از دیگر چیزهاست و جوهر است پس عقل که

مر تمامتر چیزها از یاران خویش شرف دهنده است جوهرتر از او باشد و محال
باشد که شرف پذیر جوهر باشد و شرف دهنده عرض باشد **پس ظاهر کردیم**
که عقل جوهر است و علت نفس است و علت همه علتها اوست و برتر از او علتی نیست
و گواهی خواهیم بر درستی این دعوی از آفرینش این معلول که مردمست و ما این
سخن را از او آغاز کرده ایم و گوییم که مردم جسد است و نفس و تمامی جسد بنفس است
از بهر آنکه جسد با نفس بغایت تمامی باشد و مر جسد را پس از آنکه نفس بدو پیوسته
باشد نیز زیادتی ممکن نیست و ظهور فعل نفس او بجسد اوست و دلیل بر وجود
نفس ظهور فعل اوست از او جسد و فعل بحکمت تمامتر از فعل بی حکمت
پس تمام کنندهء فعل چیزی که بوجود او فعل او دلیلست تمام کنندهء
آنچیز باشد پس تمام کنندهء نفس عقلست و پس از آنکه عقل بنفس متحد شد
نیز مر نفس را زیادتی ممکن نیست پذیرفتن و نیز اندر این که او شریفتر از معلولات
عالمست و آن مردمست جز این سه چیز دیگر چیزی نیست و چون مردم بعقل
رسید تمام شد و هر چیزی که اندرین عالم پدید آید [illegible]
باشد چنانکه مر هر درختی و نباتی که پدید آید بآخر تمامی او تخم حاصل شود که
پدید آمدن آن درخت و نبات از او بوده باشد و چون بر این درخت که مردمست
بآخر عقل حاصل آید و پس از آن بر این درخت که شریفتر موجودات این
عالم نیز چیزی پدید نیاید بدانستیم که علت عالم با آغاز عقل بوده است و دیگر
علتها همه فرود این علتست و چون هر علتی بمعلول خویش پیوسته است و فعل
از هر علتی اندر معلول او پدید آینده است و اگر آن معلول نباشد مر علت
او را فعل نباشد و اگر مر علت را فعل نباشد او خود علت نباشد مر علت را پدید
آوردن فعل خویش اندر معلول خویش خاصیت باشد و خاصیت اندر چیزی
هست کنندهء آنچیز باشد و چون چیزی بخاصیتی مخصوص باشد مر او را
مخصصی لازم آید پس مر علت را علت کننده ای که آن مخصص اوست ثابت کردیم
و آن عالی باشد اعنی سازندهء علت و دهندهء علتی مر علت را و آن عالی مبدع

عالی آنعالی

حقّ که او پدید آورنده ی علّت همه ی علّتهاست که علّت نه از چیزی و چون
عالم بحکم عقل لازمست واجب نیاید که مر او را اختصاصی باشد البتّه بلکه او
بخشنده ی خاصیّتها باشد مر علّتها را و دلیل بر درستی این قول که گفتیم مبدع
حق مر عقل را نه از چیزی پدید آورده است آنست که گوییم آنچه پدید آمدن
او از چیزی دیگر باشد معلول باشد پس واجب آید که آنچه او نه معلول باشد
نه از چیزی پدید آمده باشد و ما درست کردیم که عقل معلول نیست بدانچه
مر او را از چیزی تمام شدن نیست بلکه او تمام کننده ی فاعل کلّیست پس ظاهر
کردیم که مبدع حق مر عقل را نه از چیزی پدید آورد و آنچه او از چیزی دیگر
نباشد مر او را بچیزی بازگشتن نباشد بفساد و آنچه او را فساد نباشد ازلی
باشد پس عقل ازلیست و اگر کسی گوید چون همی گویی که مبدع حق مر عقل را پدید
آورد گفته باشی که عقل محدثست باز چرا همی گویی که عقل ازلیست که این دو
سخن متناقضند جواب ما مر او را آنست که گوییم درستست سوی خرد که آنچه وجود
او از چیزی دیگر است محدثست و ما ثابت کردیم که وجود عقل از چیزی دیگر
نیست پس از عکس قیاس چون محدثان باشد که وجود او از چیزی دیگر باشد
ازلی آن باشد که وجود او از چیزی دیگر نباشد پس اگر روا باشد که آنچه وجود
او از چیزی دیگر نباشد ازلی نباشد نیز روا باشد که آنچه وجود او از چیزی
دیگر باشد محدث نباشد ولیکن این چنان باشد که محدث ازلی باشد و ازلی
محدث باشد ولیکن این محالست آنچه ما گفتیم حقّست و این غلط مر آنکسها را
اوفتد که روحانیّات را اندر زمان گمان برند و لطایف از زمان برتراست پس
پدید آورنده ی لطایف را چگونه بر زمان شاید گفتن و ظنّ نادانان چنانست
که خدای ازلیست و این محالست از بهر آنکه ازلی آنست که مر او را بازل باز خوانند
و آنچه مر او را بچیزی باز خوانند و نسبت او سوی چیزی کنند خدای نباشد
و ازل اثبات وحدت خدایست که عقلا همی بدان باز باید خواندن و ازلیّت
آنمعنی است که ازلی را ثبوت از اوست و آن ابداعست و آنکه میان ازل و ازلیّت

عالم

و ازلی فرق نهاده اند گرفتار [illegible] نباید و اکنون که اثبات مبدع حق کردیم
و گفتیم که مبدع اوّل عقلست گوییم که ابداع صنع مبدع حقّست و مر آنرا گروهی
از حکما امر گفتند و گروهی ارادت گفتند و اندرین صنع مر مبدع عالم [illegible] را
شریکی نیست و آن یکی بود دیگر نباشد مر او را و پیش از آن چیزی نبود و پس
از آن جز آن و آنچه اندر آن بود از بودنیها چیزی نباشد چنانکه خدای تعالی
همی گوید وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ و از بهر آن گفتیم که بر ابداع مر
عقلا را اطّلاع نیست که عاقل نتواند توهّم کردن که چیزی نه از چیزی چگونه
شاید کردن و مر چیزی را از چیزی دیگر کردن منکر نشود و از بهر آن چنین است
که چیزی نه از چیزی کردن ابداعست و آن برتر از عقلست و گروهی گویند که
ابداع علّت عقلست علّتی که با او یکچیز گشته است چون نور که با قرص آفتاب یک
چیز است ولیکن ما مر این برهان نگوییم و ما دانیم که قرص آفتاب شکل گرد دارد
و روشنائیرا شکل نباشد که شکل مر جسم را باشد و روشنائی شکل نپذیرد بذات
خویش مگر بچیزی دیگر پس گوییم که ابداع از یک صنعست که مر او را دو قسمت
و بودن نباشد و مر آنرا ارادت بحقیقت نشاید گفتن از بهر آنکه ارادت میانجی
باشد میان مرید و مراد و چون مراد نبود گوییم که ارادت بر چه افتاد و نیز مر
آنرا جز بر سبیل مجاز امر نشاید گفتن از بهر آنکه امر فرمان باشد و فرمان از
فرماینده بر فرمان بردار باشد و چون فرمانبردار نبود چگوییم که فرمان بر
چه چیز کرد و داد پس آن صنع مبدع حقّ عقلست و عقل بدان مبدعست و نخستین
موجودات و علّت همه علّتهاست چنین که برهان بر آن نمودیم بازگشتن مردم
بعقلست و شمار بر او بسبب عقل واجب شده است نبینی که مر دیگر جانوران را که
عقل نصیب ندارند شمار و عده نکرده است و نفس معلول عقلست و ثبات
هر معلولی بعلّت خویش است و ثبات نفوس جزوی بنفس کلّی است پس مر نفوس
جزوی را بازگشت بکلّ خویش است و مر آن کلرا بازگشت بعقلست که علّتها هستند از
بهر آن گفت خدای تعالی إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ و ایشان [illegible]

عقل

پس آن صنع مبدع
حقّ و عقل
بدان صنع [illegible]

گزیدگان

سوی خدای عز و جل نبینی که خدای تعالی مر گروندگان خویش را همی گوید که درجات
هستند بر نزدیک خدای بدین آیه «هُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ»
و هر که مر درجات خدای را از روحانیات و جسمانیات بشناسد به علم توحید از ثواب
ابدی نصیب یابد و هر که بر جسم باشد و جز جسم را متصور نتواند کردن و مر خدای را
سبحانه و تعالی روحانی گمان برد مشرک باشد و جای او آتش جاوید باشد اندر جهنم

قول هفدهم
اندر بیان قول و کتاب حق سبحانه و تعالی

بر حقیقت اثبات مبدع حق پس از آنکه سخن اندر لطایف و کثایف گفته شده است
سخن گوییم اندر قول و کتاب خدای تعالی از بهر آنکه اندر کتاب خدای تعالی آیات بسیار است
اندر اثبات قول چنانکه همی گوید «وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ» جای دیگر همی
گوید «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ» و جز آن
نیز آیات بسیار است اندر اثبات کتاب خدای چنانکه همی گوید «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ
أَنَا وَرُسُلِي» و دیگر جای گفت «سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا» و جز آن پس خواهیم که شرح قول
و کتاب الهی بکنیم که چگونه است چنانکه عقل عقلا مر آن را بپذیرد و ایشان مر او را
ببینند و بدانچه سفهای امت همی گویند از سخنان محال دوری از دین حق نگیرند
و بدانند که دین خدای بر مثال خرما بنی است که جاهلان و غوغای امت لیف و
خار آن درخت اند و حکمای علم حقیقت کتاب خدای بر مثال خرما اند درخت اند
مبارک خار و برگ و لیف پنهان اند و دین حق بدیشان عزیز است همچنانکه درخت خرما
بخرما گرامی است و خردمندان مر درخت خرما را بدانچه بر و خار و لیف خوار
ندارند و نسوزانند پس گوییم که جاهلان امت که گویند جبرئیل با آواز و حروف
با رسول سخن گفت و گویند هر کسی را روز قیامت نامه ای بدهند از پوستی پیراسته
که مر آن را در گویند و اندر آن کردارهای او نوشته باشد و گویند که آیة الکرسی
بر گرد عرش خدای نوشته است و عرش هزاران بار بیش از چندین جهانست و چون مر
جسم را چنین عهد بکار همی نشناسند و چون معنی کتاب خدای را از خزینه داران علم

حقیقت نشنودند و متابعان دیوان گشتند و بر ظاهر قول بایستادند از علم
حق دور ماندند و هر که روی سوی فضل و رحمت خدای کند سلطان شیطان
از او معزول شود چنانکه خدای تعالی همی گوید «وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ
أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا» و ما گوییم که مردم را قول اعنی گفتار
صناعتی عامیست و کتابت مر او را صناعتی خاصیست اما عامی قول مردم را بدو
روی است یکی بدان که مردم دیگر جانوران از این مانند گفتار او آوازهاست که آن
آوازها مختلف که از ایشان آید هم مردم و هم باران آنجا تو دریغ و راحت آن آواز
دهنده دلیل تواند گرفتن و یافتن هر چند که قول مردم مفصل تر است و شرح
این معنی پیش از این اندر این کتاب یاد کردیم پس قول که اندر او مر دیگر جانوران را
با مردم مشارکت باشد عام باشد بدین روی و دیگر بدان روی که قول مر همه
مردمان راست بجملگی نه مر یکی راست بیرون دیگری اعنی که چون گویند بگوید
همه شنوندگان از مردم مر آن گفته را بیابند و همه مردمان نیز بتوانند
گفتن پس قول بدین دو روی عامی است مر مردم را و اما خاصی کتابت مر مردم را نیز
بدو روی است یکی بدان روی که مر هیچ جانور دیگر اندر نوشتن اعنی گفتار خویش را
بفعل آوردن و نمودن بهره نیست البته و این صناعت خاص مر مردم راست و دیگر
بدان روی که کتابت مر همه را نیست چنانکه قول مر همه مردم راست بل کتابت مر
بعضی را از مردم هست و بعضی را نیست و نه همه مردمی نوشته را بتواند خواندن
و نه هر مردمی بتواند نوشتن و از امت گروهی که نوشتن دانند با آنگروه که
نوشتن ندانند فضلست و ایشان که نویسند کاتبند خاصه اند و اما پیغمبران از کتابت
که آن پیرایست شریف نیست از بهر آنکه کتابت دست افزار فراموشکاران است و
پیغمبران خدای فراموشکار نباشند بلکه پیغمبران یادکننده بودند خلق را
از خدای و یادکننده ی خلق فراموشکار نباشد که فراموشی با یاد ضد اند
و خدای تعالی همی گوید «قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَّسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ»

عامگی

وچون رسول خدای ذکر است وکتاب آن اهل نبات است مر اهل ذکر را بدو
حاجت نباشد و مر کسیرا بدانچه مر او را آن بکار نباید فخری نباشد آنگاه گوییم
کتابت نوعی از قولست و پس از قولست نبینی که نخست مردم را بقول باید رسیدن
تا از قول بکتابت راه یابد و نبینی هر کتابتی قولست و هر قولی کتابت نیست چنانکه
هر مردمی جانورست و هر جانوری مردم نیست پس چنانکه مردم نوعی است از حیوان
کتابت نوعی قولست و قول کتابتیست که زبان مر او را بمنزلهٔ قلمست و آن هوا
کز دهان مردم بیرون آید بمنزلهٔ خطی درازاست و آواز بر آن هوا بمنزلهٔ
سیاهی است بر خط و لوح این کتابت هوای بسیطست و بیننده مر آن کتابترا
بر این لوح که یاد کرده شد بگوش بیند و کتابت نیز قولیست که قلم بنهاد
آن هواست کز دهان گوینده بیرون آید و سیاهی بر آن خط بجای آواز است بر
آن هوا ولیکن بیننده این قول سطح خاکست یا چیزهای خاکی و مردم مر
این قول را بچشم شنوند پس یابنده این هر دو گفتار نفس مردمست و دست
افزار نفس از جسد او مر قول و آواز را شنوائیست و مر کتابت را بینائیست چنانکه
طرفی از این معنی بآغاز این کتاب گفته ایم پیش از این واکنون همی گوییم که کتابت
قولیست از گوینده آن که خاصه است مر غایبانرا از حضرت دانا بمکان و زمان
او و غایب که غایب بدو گونه باشد یکی آنکه بمکان حاضر نباشد و دیگر آنکه بزمان
حاضر نباشد و قول خاصه است مر حاضرانِ مکان و زمانرا وچون اینحال را تقریر کردیم
گوییم که از حکم عقل چنان واجب آید که مر آفریدگار عالم را سخن گفتن با مردم
باشد خاصه بیرون از دیگر جانوران و آن سخن گفتن از او مر مردم را براه کتابت
باشد بصورت کردن مر آفریدگار را که دهد بر گوهر خاک که حق کتابت اینست
که او اثری باشد بر خاک پدید آورده و قول گوینده از آن نوشته عبارت باشد
و مقصود او سبحانه از آن سخن که بگوید از راه کتابت مر مردم را اصلاح حال
او باشد پس از آنکه نفس او از جسد جدا شده باشد و برهان بر این سخن خویش که
گفتیم واجبست که آفریدگار عالم با مردم سخن گوید بیرون از دیگر جانوران

آنستکه مردم را از آفرینش قوت ناطقه بهره آمده است و آن قوتیست که مردم بدان
مر کاری را و معنی را که آن بر دیگری از مردم پوشیده است چون بیابد آشکارا
تواند کردن و چون نداند دیگری بدین دست افزار که مر او را داده اند طلب تواند
کردن اعنی تواند پرسیدن و مر آن قوت ناطقه را از آفرینش قوتهای دیگر بهره
آمده است چون شنودن و اندریافتن و تصور کردن و یاد گرفتن و مر معنی را از آواز
و حروف جدا کردن و باز مر آنرا اندر آواز و حروف پنهان کردن که مر هیچ نفسی را
که آن جز ناطقه است این قوتها نیست و چون از مردم بهتر و برتر اندر عالم چیزی
نیست این حال که اندر او موجودست دلیل است بر آنکه آفریدگار با او همی سخن
خواهد گفتن تا مر او را از چیزها واقف شدن بر گفتار او این آلتها بکار آید و اگر
نه چنین بودی این آلتها فاسد و باطل بودی و آفرینش باطل نیست پس گوییم که این
همه که یاد کردیم نوشته های خدایست بر این خاک کز او جسد مردم کرده اند و اندر
این نوشته چنان پیداست که مردم را چیزی شنودنیست و اندریافتنی که اندر آن
صلاح کار او ست پس از فنای کالبد او بمیرانیدن جسدی و دلیل بر درستی این قول آنست
که اندر آفرینش چیزی باطل و بیکار نیست چنانکه چون مر جسدهای ما را بغذا
حاجتمند آفریده اند اندر جسد ما قوت جاذبه را بنهاده اند تا آن قوت تقاضا کند مر
طعام و شراب را بخواهد و بکشد و چون مر قوت جاذبه در جسد ما نهاده اند راهها
این جسدها نهاده اند که مر طعام و شراب را قوت جاذبه از آن راه اندر جسد کشد
و چون از این طعام و شراب اندر این جسد جز لطافتی نشاید کار بستن و از آن سپس
از آن لطافت ثقلی بی نفع بجاست ماندن و آن افکندنی بود اندر جسد ما با قوت
جاذبه قوت دافعه نهاده اند تا مر آن ثقل بی منفعت را بیرون کند و چون مر قوت
دافعه را اندر جسد نهاده اند نیز اندر این جسدها مخرجها نهاده اند که این قوت مر آن
ثقلها را از آن راهها بیرون کند پس این نیز نوشته های الهی است و نوشته
گفتاری باشد که گوینده آن از آن باز نگردد نبینی که چنان است که آفریدگار
مر مردم را اندر راه این نوشته بقوت جاذبه همی گوید که بوقت گرسنگی و تشنگی

طعام و شراب خوردن هلاک شوی و بقوت دافعه همی گویدش که ثقل ناشایسته را
دفع کن تا مانده دست باشی و این نوشتهٔ ظاهری است الهی که هرگز از حال خویش
نگردد چنانکه مردم از نوشتهٔ خود که آن قول او ست اگر خواهد که باز گردد
باز تواند گردیدن و از قول آن چنان است که نوشتهٔ او قول است بر مثال قول
خدای سبحانه که مراد از آن باز گشتن نیست و اگر خدای تعالی بر خلق بنوشتی که
طعام را بخورید و ثقل آن را بیفکنید مر ان را بخلق از این قوی‌تر نشایستی نوشتن
که نوشته است و چون این خطِ خدای است و خط قول باشد پس این قولِ خدای است
که ما را گفته است از راه آفرینش و پیدا آوردیم بدین شرح که ما تا آفرینش چیزی
باطل نیست بلکه بلی چیز هست که اندر او مردم را فایده‌هایی بسیار است چنانکه دهان
مردم هم راهِ طعام و شراب است که بدو فرو شود و هم راهِ نفس فرو شدن است و هم
راهِ آواز بر آمدن است و زبان و دندان‌ها هم آلاتِ سخن گفتن است و هم ادواتِ طعام
خوردن است پس گوییم چون ظاهر کردیم که خدای تعالی بنهادنِ قوتِ جاذبه و
قوتِ دافعه اندر جسد مر ما را همی گوید غذا بکشید و ثقل را دفع کنید پیدا آمد
که بنهادنِ قوتِ سامعه اندر ما مر ما را همی گوید که بشنوید و بقوتِ حافظه همی گوید
یاد گیرید و بقوتِ ذاکره همی گوید مر شنوده و یاد گرفته را یاد کنید آنگاه گوییم چون
این قوتها اندر جملگی خلق بود واجب آید که خدای بدین آفرینش همی گوید مر
جملگی خلق را که بشنوید چیزی که آن بشنودنی است و آن شنودنی اندر یافتنی و
یاد گرفتنی و یاد کردنی است و چون همه مردمان بدلیلِ این قوتها که مر نفوس
ایشان را ست از آفرینش بدان شنودنی حاجتمندند گویندهٔ آن گفتار جز آفریدگار
نباشد پس درست کردیم از راه آفرینش که واجب است از حکمِ عقل که آفریدگار عالم با
مردم سخن گوید بیرون از دیگر جانوران و این خواستیم که بیان کنیم و برهان دیگر بر
این قول که گفتیم واجب آید که آن سخن گفتن از آفریدگار با مردم بکتابت باشد نه
بآواز و حروف آن است که ایزد تعالی بلکه منزه از شکلها او جسم نیست و آواز جز از جسم
نیاید و نیز گفتیم که نوشته گفتاری است از گوینده مر غایبانِ مکانی و زمانی را و مر ایشان

که حاضر اند اندر عالم بدانچه ایشان اجسام نفسانیند و خدای تعالی از مکان
اجسام و ارواح است و آنها بر مثالِ غایبانِ مکانی اند از خدای تعالی که نه اندر مکان
و نه اندر زمان و نیز آن مردمان که هنوز موجود نشده‌اند غایبانِ زمانیند بر
گذشتنِ زمان از او سبحانه و چون گفتارِ خدای تعالی با این دو نوع غایبان است
و گفتاری که غایبان بدان مخصوص‌اند کتابت است پس درست شد که واجب است که
خدای تعالی با مردمان سخن بکتابت گوید نه بآواز و چون بر هر مردی واجب است که
سخنِ خدای را بشنود واجب آید که نوشتهٔ خدای تعالی همیشه اندر عالم حاضر باشد
لاجرم این نوشته که سخنِ خدای است پیش از آمدنِ مردم اندر این عالم حاصل و
حاضر بوده است اندر این عالم چنانکه بطاعت داشتنِ طبایع مر نبات را و بطاعت
داشتنِ نبات و طبایع مر حیوان را و بطاعت داشتنِ نبات و طبایع و حیوان مر مردم را
ایزد تعالی طاعتِ خویش بر مردم نوشته است و لیکن بیشتر از مردمان از این سخن
غافلند چنانکه خدای تعالی همی گوید وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ
تَسْبِيحَهُمْ و جز آن پس درست کردیم که سخن گفتنِ خدای با مردم از راه کتابت است و
برهان بر آنچه گفتیم که مقصودِ گوینده از این کتابت واجب آید که نگاهداشتِ صلاحِ
مردم باشد اندر سرای آخرت پس از گذشتنِ زندگی فانی او آن است که جانوران
بسیارند که ایشان بدانچه هیچ آلت اندر یافتنِ سخنِ خدای ندارند خدای تعالی
با ایشان سخن همی نگوید و صلاحِ اجسامِ ایشان از آفرینش نگاه داشته نیز
از صلاحِ جسدِ مردم است و عمرهای ایشان دراز تر است چون گورانِ بیابانی
و پیلانِ دراز عمر و گنجشکان خانگی که عمرهای دراز یابند و کرکسان و جز
آن و از علتها که مردم را افتد مر ایشان را چیزی نیفتد و بسببِ زندگی درازِ
خویش بدین آلتهای نطقی که مردم راست حاجتمند نیستند پس پیدا آمد که صلاح
مر مردم را اندر سخن که خدای شنودن است اندر زندگی گذرنده است بلکه پس مرگِ
جسدِ او ست مر نفس او را و بر این هر سه دعوی که باغازِ این قول کردیم برهانها
قائم کردیم چنانکه خرد را از آن گذر نیست و اکنون بشرح و بیانِ کتاب ایزد مشغول

شوید و گوییم چون لازم کردیم بحکم عقل سخن گفتن آفریدگار با مردم
از راه کتاب و معلوم کردانیدیم مر خردمندان را که مردم را فائده‌ی شنودن
این سخن و کار کردن بر آن سپس از گذشتن زمان فانی او حاصل آید گوییم که
واجبست که نوع جانور سخن گوی یکتن باشد که او بخواندن کتاب خدای
مخصوص باشد نام نوشته‌ی او را امیان خلق خواند و قول آن یکتن
قول خدای باشد از بهر آنکه خواننده نوشته‌ی کس را از نویسنده گوید آنچه
گوید تا امیان مر آن گفته را بشنوند و مر نوشته را ببینند و خدا تعالی مر
رسول را فرمود که بگوی مر ایشان را قولی شناخته گویید بدین آیه قولوا
قولاً معروفاً و شناخت ببنیاد باشد پس رسول آن گفت که چون خردمند
اند را آفرینش نگریست مر آن را که او گفته‌اند او بدید و بشناخت پس گوییم که
نوشته‌ی خدای که مر آن را همی بباید خواندن آفرینش عالم و جسد مردم است
که آن نیکوتر آفرینشی است چنانکه خدا تعالی گفت لقد خلقنا الانسان فی احسن
تقویم اما برهان بر آنکه از مردم یکتن باید که نوشته‌ی خدا را بر خلق خواند
نه بسیار مردمان آن است که پیش از این بیان کردیم که کتاب صناعی خاص است
و قول صناعی عام است مردم را و چون حال اندر کتاب بشری این است که
بیشتر از مردم بدان همی نرسند سزاوار باشد که جملگی این نوع سخن گوی
اندر عصرهای بسیار جز یک شخص بکتاب خدای نرسد و روا نیست که هیچکس
بخواندن کتاب الهی نرسد هرگز از بهر آنکه برهان قائم کردیم بر آنکه خدای
با مردم بکتاب سخن گوید و سخن گفتن با آلتی که هیچکس مر آن را اندر نیابد هیچ
گفتن نباشد و چون سخن گفتن بکتاب لازم شد خواننده‌ی آن کتاب لازم
شد و چون گفتار از جنس جانور که آن بسیار انواع است بدین کتاب بالجمله است
که آن مردم است واجب آید که خواننده‌ی این کتاب از این یک نوع بر این یکشخص
باشد نه بیشتر از آن البته از بهر آنکه شخص از نوع که آن اشخاص است بمنزلت
نوع است از جنس که آن انواع است پس گوییم که آن یکتن که او کتاب باری سبحانه

بر خلق خواند پیغمبر خدای باشد سوی خلق اما حجت آنکه نوشته‌ی خدای
آفرینش عالم است این است که نوشته از نویسنده اثری باشد بصنعت بیرون
آورده بر خاک یا بر چیزهای خاکی و اثر آفریدگار در عالم این صورتهاست که بر
اجسام عالمی پدیداست و دیگر چیزی نیست گواهی از این گفت خدا تعالی و فی الارض
آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون و اگر قول خدای آنهاست پس همی گوید
که آنها اندر زمین است و اندر نفسهای شماست و همی نیز ببینید و چون نوشته‌ی
خدای سبحانه که بدان با خلق سخن گوید واجب آوردیم و سخن از نویسنده باشکال
باشد بر خاک چه شک ماند خردمندان را اندر آنکه نوشته‌ی خدای که بدان همی مردم
سخن گوید این است که همی بینیم از آفرینش اندر این جسم کلی و موالید و با آنکه جملگی
مردم متفقند بر آنکه دلیل بر درستی صانع حکیم مر این صنع پر حکمت است
بر آثار مر بدایست و چنان است که این مصنوع عظیم نوشته‌ی خدایست سوی خلق
بقول کلی که من حکیم و مر بدیم اکنون که برهان درست کردیم بدین که خواننده
واجب است اندر اثبات نبوت فصلی مشروح بگوییم و برهان عقلی مر آن را ثابت
کنیم و گوییم که کسی منکر نتواند شدن مر این عطاهای الهی را که از جملگی جنس
جانور با بسیاری انواع آن بنوع مردم رسیده است و عظیم تر عطائی این عقل
شریف است که بر این سخن گوی اندر پیوستی باز جو پیوستی باد گیر یعنی دلیل جوی
از چیزهای آشکاره بر چیزهای پوشیده موکل است که دیگر جانوران از این
عطا بی بهره اند و عقل صورت گرست مر این نفس ناطقه را با دست افزارهای
بسیار که آن قوتهای نفس ناطقه است و این همه آلتهاست که مر آن تصور نگر را
شاید پس این عقل شریف چون پیشه وریست با آلتها او و خود لطیف است
و نادیدنی است و دست افزارهاش نیز همه لطیف است و نادیدنی چون
قوتهای مفکره و مصوره و حافظه و ذاکره واجب آمد که آنچه این پیشه‌ور
لطیف نادیدنی مر این دست افزارهای شریف نابوده را همی بر آن کار خواهد
بستن چیزی لطیف و نادیدار است چنانکه پیشه‌ور دیداری که آن درودگر است

برمه
چوب گرد سر
مثقب

مر دست افزارهای بودنی را از تیشه و دست اره و برمه و جز آن چوبی
دیباری همی کار بندد که آن چوب است و مران چوب را بدین دست افزارها
صورت کند بصورتی که مر آن را پیش از آن اندر ذات خویش نگاشته باشد تا
مر آن چوب را بدان صورت قیمتی گرداند پس گوییم که عقل بر مثال آن درود
گر است و قوتهای مفکره و حافظه و ذاکره و جز آن مر او را بر مثال تیشه و
دست اره و جز آن است مر درودگر را و نفس مردم مر او را بمنزلت آن چوب است
مر درودگر را و صورتگری عقل بر این چوب خویش بدین دست افزارها آنست
که مر او را بسزای او صورت کند آن صورت که عقل مر آن را اندر ذات خویش دارد
و صورت سزاوار نفس آن است که مر خویشتن را بشناسد که او جوهری لطیف
و زنده است ابدی و مر او را اندر این عالم بدان آورده اند تا از این راه مر عالم
معقول را بشناسد و بداند که این سرای او نیست و بداند که طاعت مبدع حق
بر او واجب است بعلم و عمل و عدل را کار بندد از خویشتن بر دیگران و بر خویشتن
نا پسندد بدین مر خویشتن را و ایشان را بدرجه جانورانی که مر ایشان را
از آفرینش این عطا نیست از آفریدگار و جز آن از صورتهایی که مر آن را بجای
خویش گفته شود تا چون نفس از عقل مر این صورت سزاوار خویش پذیرد به
ثواب ابدی رسد و آن ثواب مر او را باز گشتن او باشد سوی سرای خویش
بر صورت خویش و اگر سیرت ستوران را کار بندد بخلاف صورت اصل
خویش بد و بار گردد و از این خلاف بعقوبت ابدی بیاویزد پس گوییم اندر
ایجاب وحی و نبوت که مردم بآغاز بودش بر زندگی با دیگر حیوان برابر بود
و پس از آن چون بکمال جسمانی خویش نزدیک آمد بدو چیزی پیوست که بدان
چیز مر چیزها را بحقیقت بشناخت و رمزها را بدانست و از چیزهای آشکاره
بر چیزهای پوشیده دلیل گرفت و دیگر حیوانات از این دو چیز که بدو
رسید بی‌بهره بماندند و این چیز که بدو رسید عقل لطیف بود این عقل
سوی او از فرستنده عقل چون وحی بود و او بدین وحی پوشیده که

بدو رسید چون پیغمبری گشت و شکی نیست اندر آنکه این وحی بذات او
نه از ذات او آید چه اگر بدانکه او یکی جانور بود این چیز شریف که او
عقل است از ذات او پدید آمدی لازم آمدی که از ذات جانوری این عقل
نیز پدید آمدی با آنکه این نفس که مر این چیز شریف را بپذیرفت بمردم
از کسی آمد نیز جز ذات او از بهر آنکه مر او را پیش از بودش خویش توانائی
نبود و چون عقل بمردم نه از ذات او آمد درست شد که مردم را بدین گوهر
شریف حقیقت خداوند این گوهر مخصوص کرد پس بدین شرح که بکردیم پیدا شد که
سوی هر کس از آفریدگار او وحی پوشیده و ضعیف همی آید و مر او را بعث همی
کند این وحی که عقل است که باز جوی تا این عالم چرا کرده اند و مر این را بدینجا
بچه کار آورده اند و چگونه خواهد بودن حال تو پس از آنکه از این سرای
بیرون شوی و چون این باز جوینده بمردم همی از آفریدگار او آید مانند
وحی پوشیده واجب آید که آنچه این جوینده بدان خشنود شود هم از آفریدگار
آمده باشد چنانکه آنچه قوت جاذبه بدان خشنود شد از آفریدگار آفریده
بود پیش از آنکه قوت جاذبه را اندر مردم نهاد و آن غذا بود و مر این باز
جوینده عقلی را خشنودی بعلم است از این حالها که یاد کردیم چنانکه
مر آن باز جوینده حسی را خشنودی بغذاست پس علم غذای نفس است و
از آفریدگار او باید که بیاید همچنانکه غذای جسد از او همی آید و علم بمردم
یا بقول رسد یا بکتابت و قول و آواز و حروف از خدای تعالی ممتنع محالست
و کتابت از کاتب اثری باشد نگاشته بر خاک و نگاشتن خدای بر خاک
و آن این عالم محسوس است پس لازم شد بر هر کسی که مر این نوشته الهی را
برخواند و این وحی ضعیف که او عقل غریزی است و هر کسی آینده است
متفاوت است اندر روشنائی و تیرگی و ضعف و قوت تا بدانجا که مردم چنانست
که اندک گفتاری بسیار معنی را بداند و باشارتی بر بسیار مقصودها واقف
شود و دیگر چنان است که تا مر یک معنی را بسیار الفاظ و عبارت نکند

او بدان اندر نرسد و یک مردم است که نوشتهٔ مقصود نویسنده را شناسد
و دیگری است که مر نوشته را بتصحیف خواند و بشر چو آنند که نوشته را البته
نشناسند و نوشته‌ای از نوشته‌های الهی کثیف است چون جسم و خوانندهٔ آن کثیف
چون حس و نوشته‌ای از نوشته‌های خدای تعالی آن است که آفرینش را رتبت
و مر هر فرودینی را از مخلوقات طاعت آنکه برتر از اوست نوشته است چنانکه طبایع
طاعت نبات نوشته است نبینی که چگونه طبایع مر نبات را مطیع است و نبات مر
طبایع را بدان طاعت کزو همی یابد شریفتر از آن همی کند که هست بروح نمای و
آن از او مر طبایع را ثواب است بر طاعت و بر نبات طاعت حیوان نوشته است لاجرم
حیوان مر نبات را بدان طاعت کز او همی آید بحس و حرکت بخواست و رسانیده است
بروح حسی و بر طبایع و نبات و حیوان طاعت مردم نوشته است نبینی که مردم از همه
چیزها از آن فایده گیرنده است و نبات و حیوان از او بروح ناطقه رسیده اند و چون
برتر از مردم اندرین عالم چیزی نیست و او مصنوعی است از مصنوعات الهی و بر
او بخط الهی ازین ترتیب که ذکر کردیم و همی برخواند طاعت صانع عالم نوشته است
از بهر آنکه این نوشته از بهر او ثابت شده است و این نوشتن بر او نه بجبر و قهر است
که مانند آن دیگر طاعتها با اضطرار و به بدان بود بلکه اختیاری است تا باختیار
بر آن برود و مر خداوندان عقل بی‌خلل را اندرین نوشتهٔ الهی که ما بدیشان
نمودیم شکی نیفتد و پیداست ازین ترتیب که هر که مر صانع عالم را طاعت دارد
بدو پیوسته شود و بلذات و احسانهای او رسد که وصف قول و سمع بر آن محیط
نشود بلکه مر آن را همان باشد که مر صانع عالم راست و ورسیدن آن فرودینان
که یاد کردیم بدان برینان بطاعتی که همی دارند مر ایشان را بر درستی این قول
گواه است اکنون گوییم که آن کس که مر نوشتهٔ الهی را که آفرینش عالم است برخواند
او پیغمبر خدای باشد و قول آنکس قول خدای باشد و آنکس بجز آن دیگر از همه
خلق باشد و واقف شدن او بر این نوشتهٔ الهی وحی باشد بقوتی که وجمله
ضعیفها که هر کسی که آمده است او بدان قوی تواند کردن بر دیگران و نفس آن

و نوشتهٔ از نوشته‌های الهی لطیف است چون نفس و خوانندهٔ آن نفس لطیف است ح

یک تن که مر این نوشته را برخواند از نفوس دیگر مردمان هم بدان منزلت باشد
که نفس مردم از نفوس دیگر حیوانات و آن نفس از روشنی و پاکیزگی و ادراک
بدان محل رسد که چون بدین نوشته‌های الهی اندر نگرد که صورت عالم است
مقصود آفریدگار را ازین بداند و چون آمدن این نفس جوینده مر چون و چرا
از کارهای الهی بهر مردی ظاهر است و مر آن را کسی همی منکر نشود چرا مر آمدن
آن نفس آموزنده را که مر این جویندگان را خشنود کند همی منکر باید شدن بلکه
جوینده است که از جملگی جنس حیوان قوت جویندگی علم بر این یک نوع فرود آمد
لازم آید که قوت دهندگی علم بر یک شخص ازین نوع فرود آید از بهر آنکه شخص
از نوع هم بدان منزلت است که نوع از جنس است و اگر معلوم است که این روح که
عقل پذیر است نه از آن است که مر دیگر حیوان راست بلکه این روح ناطقه است و برتر از
آن است با آفرینش و جویندگی علم است چرا منکر باید شدن که مر آنکس را که علم بدین
جویندگان از او رسد روحی است برتر از این ارواح و نام او روح الامین یا روح
القدس است و چنانکه اندر روح ناطقهٔ علم جوی بجملگی این نوع حیوان که مردم است
از آفریدگار عالم آمده است روح الامین نیز از آفریدگار عالم بدان یک شخص آمده است
تا بدان یک تن نقصان این نوع به یافتن آنچه همی جویند تمام شود چنانکه خدای تعالی
همی گوید وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا
الايمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وانك لتهدي
الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض الا الى الله
تصير الامور صراط راه باشد و راه خدای که اشارت اندرین آیه بدان کرده است رسول را
همی گوید که تو خلق را بر آن راه همی نمایی این است که چیزها اندر آفرینش آن بر عدل
از طاعت فرودینان مر برینان را وا رسیدن بهرهای الهی بهر برینی تا فرودینی
مر او را طاعت دارد از آن بهرهٔ خویش یابد و اندرین آیه پیداست که وحی سوی
رسول روحی بود نه جسمی و آواز از جسم آید نه از روح پس ظاهر است بحکم این
آیه که وحی ایشان نه بود نه آوازی و چون این گفتار با آواز نبود باشد نه بود سوی

چون

این نوشته‌ی الهی که عالم است از بهر آنکه مر رسانیدن علم را بمردم جز این دو
طریق سوم نیست و نمودن آفریدگار مر آن بلند را نوشته‌ی خویش پوشش
کردن بود مر بصیرت او را بر وحی کردن و فرستادن امر خویش تا اندیشه کرد
اندر آفرینش و شگفتی عالم و بیدار شد بر آنچه دیگران از آن غافل و خفته
بودند و بدید آنچه دیگران همی ندیدند چنانکه مانند آن بکسی رسانند او
واقف شدن بر چیزی که آن پیش از آن بر او پوشیده باشد باندیشه‌ی روشن
که پدید آید مر کسی را بیرون از دیگران چنانکه خدای تعالی همی گوید خَتَمَ اللّٰهُ عَلَى
قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ و چون مر جاهلان را همی نکوهد
بدانچه بر چشمهای ایشان پرده است این قول دلیل است بر آنکه بر دل و گوش
رسول مهر نیست و بر چشم او پرده نیست و همی بیند چیزهائی که آنها که بر چشمهای
ایشان پرده است همی آن را نبینند و فضل رسول بر خلق بعلم بود پس واجب آید که
ببین که بر چشم رسول پرده نبود مر او را علمی حاصل شد و علم از راه بینائی جز
بخواندن نوشته حاصل نشود پس پیدا شد که رسول ببرگرفتن آن غشاوه از چشم او
توانست مر این نوشته‌ی الهی را خواندن و پیش از آن که بر چشم او نیز غشاوه بود
مر این نوشته را همی نتوانست خواندن و از این کتاب امی بود چنانکه خدای همی گفت
هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ
الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ اندر این آیه نیز پیداست
که پیش از رسیدن وحی رسول نیز امی بود و امی آن باشد که نوشته را نتواند
خواندن و چون همی گوید که پس از بعث و نبوت بر خلق آیات را خواند و پاک کرد
و بفرمودشان مر ایشان را کتاب و حکمت آموزد هر چند که پیش از آن اندر گم
بود که بودند این سخن دلیل است بر آنکه بدانچه پرده از چشم او برداشت از ایشان
جدا شد و خواننده گشت مر کتاب را تا مر ایشان را بتوانست آموختن و آن پوشش یا
پرده که بر چشم رسول پیش از وحی بود و بر چشم کافران نه پرده‌ی جسمی بود بلکه
مانند آن پوشش است امروز بر چشم هر کسی که نوشته ندانند هست و آن پوشش که

بر چشم امیان افتاده است از چشم نویسندگان برخاسته است و پرده بر چشم
امیان اندر خط بشری بدان برخیزد که نفوس ایشان آراسته شود مر پذیرفتن
علم را و پوشش از چشم آن کسی که امی باشد از خط الهی بدان برخیزد که آراسته
شود مر پذیرفتن تأیید را و چون مر نوشته‌ی بشری را بشنودن آواز نتوان
آموختن و خدای تعالی جسم نیست نوشته‌ی او جز بنمودن بچشم نتوان آموختن
از بهر آنکه مردم از راه این دو مشعر بعلم رسد که از او یکی گوش است و دیگر چشم است
و چون ممکن نیست که خدای را آواز شنوند جز آنکه اندر آفرینش بنگرند و اندر آن
بحق تفکر کنند مر جستن علم الهی را جز این روی نیست چنانکه خدای تعالی همی گوید
وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ
فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ پس گوئیم که خلق اندر نوشته‌ی الهی امیانند و رسول مصطفی
پیش از آنکه روح القدس بدو رسید نیز از این نوشته امی بود و چون بتأیید
خواننده‌ی خط الهی گشت از نوشته‌ی بشری بی‌نیاز شد و امت که از خط الهی
امیانند بنوشته‌ی بشری حاجتمندند و بدان مفتخرند و معلوم است که اندر شهر
امیان هر چند که دبیر کمتر باشد عزیزتر باشد پس اندر عالم که این شهر امیانست
از نوشته‌ی خدای نیز خواننده بیش روا نبود مر این خط ابدی را تا عزیز او بیشتر
باشد و چون پرده از چشم بصیرت رسول برخاست مر این نوشته‌ی الهی را بخواند
و بشناخت و آنچه مر خلق را بدان حاجت بود برخواند بر خلق این نشانهای او
یکی از این معنیهای الهی را بزبان تازی بمثلها و رمزها اندر پوشیده نه
مشرح و مصرح چنانکه هر کسی بر آن مطلع نتوانست شدن و چنین واجب آمد از
حکمت و بدین معنی رسول نیز بر سنت خدای تعالی رفت و بر صراط مستقیم گذشت
از بهر آنکه سخن خدای را اندر این نوشته یافت که جملگی خلق از خواندن آن عاجز
بودند پس بر او واجب شد که مر این گفته را چنین کند که جز عاقلان و مطیعان و
روشن بصیرتان مر آن را اندر نیابند تا عزیز علما اندر امت باقی باشد چنانکه
خدای تعالی عز او را باقی کرده است پس رسول بمقتضای این نوشته سخن همی گفت

و همی گفت که این که من همی گویم خدای تعالی همی گوید و درست گفت از بهر آنکه
آنچه گفت از نوشته ی خدای گفت و نوشته از نویسنده گفتار او باشد و خواننده ی
نامه آنچه از آن نوشته همی برخواند از گفتار نویسنده گفته باشد پس درست کردیم
که آنچه رسول از خدای گفت قول خدای بود بدانکه مر خدای تعالی را آواز و
کام و زبان گفتیم چنانکه جاهلان گفتند تا بر عجز نا ایستاده ایم که بدانیم که چگونه
گفت ولیکن گوییم که او گفت چنانکه ضعفای امت ایستاده اند بر این عجز و جهل
آنگاه گوییم که آفریدگار عالم نویسنده است و عالم و آنچه اندر اوست نوشته ی
اوست و رسول او خواننده ی این نوشته است و گفتار رسول عبارت است از
گفتار خدای که برما و این کتاب گفته است و روح رسول روح است برتر از روح مردم
که او بدان مخصوص است چنانکه مردم نیز از جملگی حیوان بروحی برتر از روح
ایشان مخصوص است پس رسول که او خواننده ی نوشته ی خدای است نزد دیگر
کس است بخدای همچنانکه مر خواننده از مردم بنویسنده نزدیکتر باشد نز دیگر
تشناد و دیگران که نوشته را نتوانند خواندن از نویسنده دور باشند و دیگر آنکه
و مر سخن آن نویسنده را جز از زبان آن خواننده نتوانند یافتن و مر رسول را که
او مر نوشته ی الهی را بخواند بر همه ی مردم که آن را نتوانند خواندن همان فضیلت
که مر خواننده ی خط بشری را بر ناخواننده کار است و گوییم که مر این نوشته ی
الهی را که آفرینش است کسی تمام برنخوانده است و معنی را که اندر این نوشته است
نهایت نیست و هر کسی از رسولان از این نوشته مقداری برخوانده اند بر اندازه ی
تایید که یافته اند و هر که از این نوشته معنی را بیشتر یافته است مر او را بر دیگر رسولان
که مر آن معنی را کمتر یافته است فضل بوده است چنانکه خدای تعالی همی گوید ولقد
فضلنا بعض النبیین علی بعض وآتینا داود زبورا و زبور نوشته باشد و از آن است
که همه رسولان گفتند و اندر قرآن ثابت است که سخن خدای سپری نشود قل لو
کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی ولو جئنا بمثله مددا
اگر دریاها همه مداد گردند و درختان قلم همه تمام شود و شرح نوشته ی خدای

نتوان کردن و اگر کسی گوید که اندر قرآن سخنانی هست که آن اندر آفرینش نوشته
نیست چون قصه ها و حکایتها از فرعون و موسی و جز آن جواب او آنست که گوییم
بنیاد کتاب خدای بر احکام است و تعلق آن بار دیگر است و قصص و حکایات
اصول دین نیست و اندر آن از احکام و طاعت و معصیت چیزی نوشته نیست
و احکام که آن اصول دین است بر مقتضای آفرینش است بی هیچ تفاوتی و درست
کند مر این دعوی را قول خدای تعالی که همی گوید هو الذی انزل علیک الکتاب
منه آیات محکمات هن ام الکتاب واخر متشابهات پس احکام اصل است مادر کتاب و
حکایات و قصص مانند اخبار و قصص است و متابعت آن واجب نیست بلکه متابعت
احکام واجب است چنانکه همی گوید فاما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله و با آخر آیه مر خلق را از یافتن معنی حکایات بدانچ
گفت تاویل آن را جز خدای نداند نومید کرد تا سپس آن نشوند و هر که از روح
قدس بدو خبری رسد بداند که مر این کار عظیم را عاقبتی بزرگ است و خلق را
آگاه کند از آن و بترساندشان از او فتادن اندر آن چنانکه خدای همی گوید رفیع
الدرجات ذو العرش یلقی الروح من امره علی من یشاء من عباده لینذر یوم التلاق
یوم هم بارزون و نباید کسی را که گوید خدای تعالی مر هر کسی را روحی جوینده داد از
عاقبت کار این عالم بازپسی هم او آنچه همی جوید بدادی مر او را آگاه کردی عاقبت
این کار چیست تا این اختلاف اندر خلق نیفتادی بطاعت و معصیت رسولان و هر که
گوید چنین بایستی آفرینش را امداد دروغ زن کند و گوید چنین نبایست بلکه طلب کنان
و حاجتمندان بسیار داده هنده و حاجت روا کننده یکی بایست از آمدی کار جز آفریدگان
از بهر آنکه حاجتمندی مردم بدو گونه است یکی حسی و یکی عقلی و مقتضی
حاجت حسی او غذا است یعنی گرسنه شونده و آن حاجت که مردم را است از معنی
اندر جسم است خاصه اندر زمین که مردم را غذا از زمین باید بیرون کردن پس این
مقتضی که او گرسنه شد نا است بد و از خدای آمده است و لیکن حوالت او بر او کرده
این حاجت سوی زمین است مر همه خلق را و چنانکه این کس همی ظن برد بایستی که

خدای چون مر هر کسی را قوّتِ غاذیه داد مر هر کسی را خورد و طعام دادی و اصلی
پیدا نکردی که حوالت ایشان بدین سبب بدان اصل کردی چنین که این زمین است
چون ماه و ستارگان را و دیگر اجسام را که برای روشنی آفرید و مر هر یکی را
روشنی نداد جداگانه بلکه مر نور را اصلی پدید آورد که از او نور همگان پذیرند
و آن قرص آفتاب است پس آفرینش بدین روی‌ها که یاد کردیم گواهی همی دهد که
قول آنکس که گوید بایستی که خدای هر کسی را او خود نمودی و بر رسول
حوالت نکردی باطل است و از حکمت چنان واجب نیست بلکه چنین واجب است
که آفرینش بر آن است **واکنون** که مر این حال بر برهان‌های آفرینشی ظاهر کردیم
خواهیم که آنچه ما را و اظهر کردند از قرآن کتابِ الهی آن مقدار که مر آن را اندرین
کتاب شاید گفتن بگوییم و ثواب بر آن از خدای چشم داریم **گوییم** که رسول مر
خلق را دعوت کردی سوی یگانگیِ خدای تعالی و اقرار بدان و بنبوّتِ خویش
و گفت بگوید شهد لا اله الا الله محمد رسول الله و این قول از نطق رسول [illegible]
روا آید که فرمانِ خدای تعالی گذارد یکی آنکه بفرمانِ خدای تعالی گفت **فَاعْلَمْ**
أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ و دیگر گفت **مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى**
الْكُفَّارِ پس رسول مر این قول را که بنیاد دین حق بر آن است و اندر دار اسلام
آنکس آید که مر این را بگوید از این دو آیه گرفت و هم بر این نسق است آن آیه که گفت
قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ و دیگر آیه گفت **قُلْ يَا أَيُّهَا**
النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا و مر این آیتها را رسول از این کتاب الهی خواند
و راست گفت که این همی خدای گوید امّا اندر نوشته‌ی الهی این قول که گفت خدای
یکی است و جز او خدای نیست چنانکه ما همی بینیم که اندر عالم این جواهر که بطبایع
مختلفند از او یکی گرم و خشک است و دیگر سرد و تر است و سه دیگر گرم و تر است
و چهارم سرد و خشک است و اندر جایهای مختلفند از او یکی بحواشی عالم برست
و دیگر اندر مرکز عالم است و سه دیگر بجانب نزدیکتر است و چهارم بمرکز نزدیکتر است
و بحرکات مختلفند از او بعضی بقهر فرود آید و بطبع بر شود چون آتش و هوا و

بعضی بقهر بر شود و بطبع فرود آید چون آب و خاک و بافعال مختلفند تا یکی
روشن کننده است و دیگری تاریک کننده است و یکی سوزنده است و دیگری
افسرنده است و بصورتهای مختلفند تا یکی چون گوی است میان آگنده چون
خاک و دیگری چون سطح است و بعضی از این گوی چون آب و سه دیگر چون قبه
مجوّف است دیگر را بدان اندر آمده چون هوا و آتش آنگاه این همه گوهران با این
اختلافها که جمع روحها اندر ایشان است اندر پدید آوردن موالید عالمی
که مقصود از این صنعت عظیم آن است متفقند و روا نباشد که چیزهایی که
آن بصورتها و حرکتها و فعلها و طبعها و مکانهای مختلف باشند اندر یک چیز
و یک جای فراز آیند و صلاح آن چیز اندر فراز آمدن ایشان باشد اندر یا چنین
که اندر مردم فراز آمده اند و صلاح مردم اندر متفق شدن ایشان است جز
بقهر یک قاهر حکیم نباشد چنانکه مر ایشان را فراز آورد بقهر و جبر و آن فراز
آمدن یکی نباشد از این چهارگانه البته از بهر آنکه همگان مقهورند **پس درست**
کردیم که این قول که گفت لا اله الا الله از نوشته‌ی خدای بر خواند و راست
گفت بدانچه گفت که این خدای همی گوید و موجب این کلمه این بود که چون این
صنعت بدین میانجیان مختلفة الصور والافعال والطبایع والحرکات همی
پدید آید مردمان را همی ظن اوفتد که این کار خود ایشان همی کنند تا واجب
شد بیان کردن که این مخالفان هیچ خدای نیست و همگان کار بفرمان یک خدای
همی کنند **و امّا** اندر این قول که گفت من رسول خدایم چنان است که چون مر
همه مردم را نفس سخن گوی است که خاصیت آن پذیرفتن علم است و اندر او قوّتِ
متفکّره است که آن آرزومند است بدانستن چرایی آفرینش عالم و عاقبت حال
خویش از پس مر این جسدی حاصل شدن این قوّت اندر مردم و پدید آمدن
این از او بیرون اندر دیگر حیوانات گواهی همی دهد که این علم مر او را یافتنی است
همچنان که حاصل شدن نفس حسّی اندر حیوان و پدید آمدن قوّتِ گرسنگی
اندر او گواهی همی دهد که غذا او را یافتنی است **و چون** رسول مر این حال را بدید

دانست که این علم که همه خلق بدان حاجتمند است بمردم از راه شنوائی او
رسد یا از راه بینائی او و چون شنوائی مر خلق را اندر معنی قول همه
قوتی عام بود و بینائی قوتی خاص بود چنانکه پیش از این شرح آن گفتیم
دانست که این علم نخستین از راه شنوائی برسد البته و نیز دانست که آنکس که
مر علم را بشنودن یابد او نخستین دانائی نباشد بدان علم بلکه آنکس نخستین
از او باشد که مر او را آن بگوید و بشنواند و دانست که نخستین دانا بشنودن
دانا شود از بهر آنکه شنواننده او حاضر باشد و دانا او باشد پس واجب
آید که نخستین دانا از مردم آن باشد که داناکننده او غایب باشد و او علم
از نوشته او خواند که او قول است بعبارت مخصوص چنانکه پیش از این
گفتیم و براه چشم و فکرت دانا شود نه براه گوش و چون این حال مر او را معلوم
بود از روح القدس که او بر این نوشته که خلق از آن غافلند بدان واقف شد
بود پس بدید دانست که اوست که نویسنده این کتاب عظیم باقی نزدیک گشت
وچون دانست که کسی دیگر مر این نوشته را همی نبیند دانست که خلق بجملگی
بر آنست و اوست عبارت کننده این قول و نیز دانست که بدانچه مر او را سوی
خواندن این نوشته راه داده اند مر او را همی پیغام دهند بخواندن این نوشته
بر امتان خلق وچون مر این نوشته را جز او خواننده نبود چنان بود که مر
این کتاب را از بهر آن نوشته بودند تا او مر آن را بخواند و چون خواننده
نامه از نویسنده آن سخن گوی باشد قول او قول نویسنده باشد و چون
نویسنده خدای بود و خواننده محمد مصطفی ع بود قول او قول خدای تعالی
بود و آنکس که قول او قول خدای تعالی باشد رسول خدا باشد پس محمد مصطفی ع
رسول خدای بود لاجرم پیغام داد بفرمان خدای تعالی بخلق او و گفت الم
ذلک الکتاب لا ریب فیه و بدین کتاب که یاد کرد آفرینش عالم را خواست که
هر که اندر این بچشم بصیرت بنگرد بی گمان شود که مر این را فراز آرنده و نگارنده
هست بر این نظم همچنانکه هر که مر نوشته را بیند گزارد مقصود نویسنده را

بشناسد بی گمان شود که مراد نویسنده است و از آنجا که اندر این مر خلق را
مصالح کلی است آنست که همی گوید إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ
ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ
داند و آفرینش عالم پیداست که این قول آفریدگار است از بهر آنکه نوشته
با گفته برابر است و دلیل بر درستی این قول آنست که عدل راستی باشد و
وجود هر موجودی باعتدال است و هر موجودی که اعتدال اندر او قوی
تر است شریفتر است و تا اجزای طبایع اندر جسد مردم که او عالم صغیر است
براستی نباشد تغیر جزوی که که خدای این عالم جزوی است بدو عنایت
نکند و اگر این جزوها اندر عالم او باعتدال باز نیاید او دست از این خانه
که جسد ماست باز دارد تا ویران شود و جسد بر آنچه بر عدل نباشد از اقتضای
خویش باز ماند و این حال ظاهر دلیل است بر آنکه اگر مردم اندر مجاری او در
عمل و علم عادل نباشد بلذات عالم لطیف که آن ثواب تام است نرسد و نفس
کلی که صنع او بعدل است چنین که مر طبایع را اندر ترکیب عالم بر اعتدال نهاده
مر او را نپذیرد بدانچه مر او را اندر فعل مخالف خویش یابد و آن مر او را عقاب
باشد و از بهر آن گفتیم که مر مردم عمل و علم بعدل حاصل شود که مردم از دو
جوهر است یکی لطیف علمی و آن نفس است و دیگر کثیف عملی و آن جسم است
و هر که مر این دو جوهر خویش را اندر طاعت آفریدگار خویش کار بندد عادل
باشد و چون با هر کسی آن کند که سزاوار باشد و مر خویشتن را آن پسندد
عدل کرده باشد و از جود پرهیزنده باشد و احسان نیکوئی باشد و اندر
آفرینش پیداست که هر یکی از فاعلان کار دهندی قوتهای خویش اندر
منفعلان بتعهد ایشان با ایشان نیکوکار اند چنانکه آتش که جوهر او
گرم و روشن است هوا و خاک سرد تیره را همی گرم و روشن کند و آب نم
نیز مر خاک ریزنده خشک را نم کند و فراز آرد و باد مر آتش را همی یاری
دهد و آب شور را همی خوش کند و نبات که طبایع برتر است مر خاک و آب را

بکار داد

همی رنگ و بوی و مزه و آرایش دهد و چون کز نبات برتر است همی مر
نبات را حاصل کند و آفریدگار عالم را با پیدا آوردن این موجودات سپاس از پی
آن نیکوئی کرده است که هیچ زبان مر او را وصف نتواند کردن **پس** این
احوال که ز آن اندکی بیان نمودیم همی گواهی دهند که آفریدگار بدین آفرینش
مر مردم را که مقصود از جملهٔ عالم اوست و مر او را نفس علم‌جوی و
قیاس‌گیرنده داده است همی نیکوئی فرماید کردن نخست با خویشتن بطلب
علم و ناپسندیدن مر خویشتن را بدرجهٔ ستوران آنگاه با هم صورتان
خویش هم بعلم و هم بعمل که توانائی مر او را بر این دو چیز داده اند تا [illegible]
لطافت خویش مانند آفریدگار خویش کرده باشد تا چون بعالم لطیف
باز گردد بر آن ثواب جاویدی یابد **وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ** مهربانی کردن
باشد با خویشان و خیر بخشیدن مر ایشان را و اندر آفرینش عالم بمیان
طبایع بر ترتیب که اندر ترکیب عالم است خویشی و نزدیکی است و هر یکی
از طبایع با خویش و نزدیک خویش بدان قوت خویش که دارد نیکوئی کرده است
چنانکه گوئیم آتش برتر از خواهران خویش است که امهات‌اند و مر او را با هوا
یکی خویشی است لاجرم با یکدیگر خویشی پیوسته‌اند و حق یکدیگر همی
گذارند بدان قوتها که دارند نبینی که آتش مر هوا را گرم و روشن همی کند
و باد مر آتش را قوی همی کند بیاری دادن و مر باد را فرو سوی با آب خویشی است
لاجرم باد مر آب تلخ و شور را خوش همی کند و بجنبش همی کندش و آب مر
باد را تری مایه همی دهد و قوی همی داردش و آب بخار بر هوا همی شود
و با او همی آمیزد و مر آب را با خاک بسردی خویشی است لاجرم آب مر خاک
پراکنده را جمع همی کند و صورت‌پذیر و قوی همی گرداندش و از دیگر سو
خاک را خویشی با آتش بخشکی است نبینی که آتش مر خاک را بیاری آب و هوا
اندر نبات سوی خویش همی برکشد و پس از تری که و خشکی همی روشن و
گرم کندش و خاک مر آتش را بیاری آب همی پذیرد و پدید آورد بر باز گشتن

مر ورا سوی مرکز و یاری دهد اعنی مر آتش را نبات پذیرد که او خاک و آبست
و یکدیگر پیوسته **و آنگاه گوئیم** که صانع عالم که او نفس کلی است با نفس ناطقه
مر ورا خویشی نزدیک است که هم گوهر اوست لاجرم بدین خویشی که با مردم دارد
مر او را از عنایت خویش بهرهٔ تمام داده است چه بدانکه مر او را بر جملگی مصنوعات
خویش پادشاه کرده است و چه بدانچه مر او را از عقل شریف که شرف او خود
بدان است بهره داده است پس اندر آفرینش پیداست که از این رویها که یاد کردیم
که آفریدگار عالم بدین خط الهی مر مردم را همی فرماید که با هم جنسان خویش
بکار بستن عدل و احسان نزدیکی جوی و نیکوئی کن تا بمانند من شوی و بثواب
ابدی رسی **پس ظاهر کردیم** که آن نوشتهٔ خدای است و با این قول برابر است
و این قول خداوند صنع است چنانکه رسول او گفت و بباقی آیه آفریدگار مردم را
از خلاف این فعلها باز داشته است و اندر آفرینش همچنین است نبینی که میان
آب و میان آتش و میان هوا و میان خاک نیکوئی کردن و یاری دادن مر
یکدیگر را بلکه باز داشته است از هر یکی مر آن بیگانگی خویش را از خاص فعل
او بدانچه مر یکدیگر را منکران و بیگانگانند و چون اوفتادن آب اندر آتش و
باد اندر خاک زشت است و از آن فساد همی حاصل آید خدای تعالی بدین ترتیب که
اندر ترکیب عالم است آتش را از آب باز داشته است بدانچه هوا را بمیان آب و آتش
جای داده است تا فساد نکنند و همچنین مر باد را از خاک باز داشته است بدانچه آب را
اندر میان هوا و خاک جای داده است تا فساد نکنند که اندر اوفتادن آتش با آب
و خاک با باد منکر است و فحش و این نیز مصالح کلی است که خدای مر طبایع را
از این فحشها و منکرها باز آفرینش کرده است از آن گفت **وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ**
که این معانی اندر آفرینش نوشته دیدیم **واگر کسی گوید** که اگر مصنف این کتاب این
سخن راست گفت چرا همی قرآن را از آفرینش تفسیر نکرد **جواب ما مر او را آنست که**
گوئیم ما براهین عقلی درست کردیم بر سخن خدای را با مردم اندر او نوشته نه آواز
و حروف درست کردیم که خواندنی نوشتهٔ خدای رسول نوشته باشد

ما دعوی نکنیم پیغمبری بلکه من بنده‌ای از بندگان خاندان رسول خدایم
و آنچه اهل دین حق بر آن است از کلمهٔ اخلاص بیان آن را از آفرینش نموده‌ایم
همی گوییم که هر آیتی که آن از اصول دین است بر اصل آفرینش راست است و عقلا
مر آن را اندر آفرینش شاید الهی همی بینند چنانکه خدای تعالی گفت «سنریهم
آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» و تمامی آن را ممکن نبود
اندر این کتاب جمع کردن و مراد ما اندر این قول این بود که باز نمودیم و مر منبعها
خو را اشارتی پسندیده باشد و مر منازع را با بیان و حجت جز مخالف نیفزاید
ما از این قول گذشتیم بعون الله تعالی و حسن توفیقه

بسنده ظ

قول هجدهم

اندر اثبات لذات

بر این جایگه از این کتاب واجب آمد اندر شرح لذات سخن گفتن از بهر آنکه لذت
مطلق از کتابهای الهی است که بر صحیفهٔ نفس مطلق نوشته است و معنی
لذت مطلق و نفس مطلق اندر قول ما آن است که درجات لذات بر حسب درجات
نفوس است بعضی هر نفسی که او شریفتر است لذت مر او را بیشتر است چنانکه چون
نفس مردم از دیگر نفوس شریفتر است مر او را لذت بسیار است چنانکه جانوران
بی سخن از آن بی نصیبند و لذت مطلق بر مثال جنس است که ثبات او به ثبات انواع
لذات است که زیر اوست چنانکه نفس مطلق نیز جنس است و مر او را انواع است
از نامی و حسی و ناطقه و جز آن و از بهر آنکه اندر شناخت لذت مر نفس را دلیل
و قوت یقین و دین و ضعف شک و الحاد اندر آن است خواهیم که قول محمد زکریای
رازی را که گفت اندر اثبات لذت چیزی نیست مگر زایل شدن رنج و تا نخست
رنج نباشد لذت نباشد بدین قول رد کنیم و از بهر آن گفتیم که اندر اثبات لذت
قوت دین و ضعف الحاد است که بنیاد دین حق بر ایجاب بهشت است مر طبعان را و
نیکوکاران را که آن معدن غایت لذات است و آنجا رنج نیست البته چنانکه خدای
اندر ثواب بهشتیان پر از غایت لذات بسیار گفت «متکئین فیها علی الارائک لا یرون

فیها شمساً و لا زمهریراً و دانیة علیهم ظلالها و ذللت قطوفها تذلیلا»
و نیز بر الزام دوزخ است مر عاصیان و بدکرداران را که آن مکان نهایت
رنجهاست و آنجا هیچ لذت نیست البته چنانکه خدای تعالی گفت به حکایت از دوزخیان
«وقال الذین فی النار لخزنة جهنم ادعوا ربکم یخفف عنا یوما من العذاب
قالوا او لم تک تأتیکم رسلکم بالبینات قالوا بلی قالوا فادعوا و ما دعاء
الکافرین الا فی ضلال» و عدل که صلاح خلق اندر آن است و پرهیز و راستی و
بخشایش و مهر و وفا و کم‌آزاری و دیگر اخلاق ستوده میان خلق با امید بهشت
پر لذت و بیم از دوزخ پر شدت گسترده شده است و چون که فساد خلق اندر آزار
و دلیری و بی‌باکی و بی‌رحمی و جفا و آزار به میان ملحدان و بددینان از آن ناگزیر است
که مر ثواب و عقاب را منکرند و ثواب غایت لذت است و عقاب غایت شدت است و
یافتن نفس مردم مر لذتهای بسیار و همچنان رنجهای گوناگون را گواه است بر آنکه
معدن غایت لذتهای بی رنج که آن بهشت است و مکان رنجهای بی راحت که آن دوزخ است
از بهر او موجود است و این نوشتهٔ الهی است بر نفس مردم بیرون از دیگر نفسها
و چون به جای شرح لذات رسیم از این قول سخن اندر آن تمام بگوییم و اکنون بر
طریق برهان اندر اثبات بهشت و دوزخ گوییم که اخلاق پسندیده که یاد کردیم از عدل
و انصاف و راست گفتن و امانت گذاردن و مهر و وفا و بخشایش و جز آن میان خلق
بر امید یافتن بهشت و ترسیدن از دوزخ مبسوط گشته است و اندر این اخلاق صلاح عالم
و خلق است و این مقدمه‌ای مقبول است اندر عقل ثابت پس پیدا شد که این اخلاق
معلولات بهشت و دوزخ اند و بهشت و دوزخ علتهای آن مر وجود این اخلاق ستوده را
کاندر آن صلاح خلق است به میان خلق و این دیگر مقدمه‌ای است و نتیجه از این
دو مقدمه مر آن آید که گوییم چون معلولات موجود است ناچار علتهای آن موجود باشد
که محال باشد که معلول موجود باشد و علت آن معدوم باشد و این برهانی منطقی است
و اکنون سخن آنچه محمد زکریای رازی گفته است اندر مقالت خویش اندر لذت یاد کنیم
آنگاه سخنان مناظر او را بر او رد کنیم آنگاه سپس از آن بیان کنیم که مراتب لذات بر

ستوده

حسب مراتب نفوس است و توفیق بر آن از خدا خواهیم قول محمد زکریا آن است که
گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت نباشد مگر بر اثرِ رنج وگوید که
چون لذت پیوسته شود رنج گردد وگوید حالی که آن نه لذت است و نه رنج است آن
طبیعت است و آن محسوس نیست وگوید که لذت در حق رهانیدن است و درد در حق
رنجانیدن است و حس تأثیری است از محسوس اندر حساس و نیز حس و تأثیر فعل باشد از
اثر کننده اندر اثر پذیر و اثر پذیرفتن بدل شدنِ حالِ اثر پذیر باشد و حالی که آن طبیعت
باشد یا بیرون از طبیعت وگوید چون اثر کننده مر آن اثر پذیر را از حالِ طبیعی او
بگرداند آنجا رنج و درد حاصل آید و چون مر اثر پذیر را بحالِ طبیعی او باز گرداند
آنجا لذت حاصل آید وگوید که اثر پذیر مر آن تأثیر را باید تا هر دو روی همی
یابد تا آنگاه که بحالِ طبیعی خویش باز گردد و مر آن تأثیر را که همی یافت اندر آن
حالِ متوسط نیابد وگوید پس اثر پذیر درد و رنج از آن یابد که از طبیعت بیرون
شود و لذت آنگاه یابد که از این بیرون شدن بطبیعت باز آید آنگاه گوید و باز آمدن
بطبیعت که لذت از او همی یابد نباشد مگر سپس از بیرون شدن از طبیعت که
رنج از آن یافته باشد پس گوید پیدا شد که لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج
وگوید حالِ طبیعی از بهر آن محسوس نیست که یافتنِ محسوس از تأثیر باشد و تأثیر از
مؤثر مر حالِ اثر پذیر را بگرداند از آنچه او بر آن باشد و حالِ طبیعی آن باشد که
حالِ دیگر بدان نیامده باشد بتغییر و تأثیر و چون از حالی دیگر بحالِ طبیعی باز آمده
باشد آنجا حس حاصل نشده باشد تا اثر پذیر مر آن را بیابد از بهر آنکه یافتنِ مردم
حس مر گشتنِ حال را است که آن یا بیرون شدن باشد از طبیعت یا باز آمدن بطبیعت
پس حالِ طبیعی نه بیرون شدن باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد بدان پس گوید
که ظاهر کردیم که حالِ طبیعی محسوس نیست و آنچه یافته نباشد نه لذت باشد و نه رنج
وگوید تأثیری که پس از تأثیری باشد و هر دو مر یکدیگر را اضداد باشند لذت
رساند باثر پذیر چندانکه آن تأثیر پیشینِ آن اثر پذیر بجملگی زایل نشده باشد و
اثر پذیر بحالِ خویش باز نیامده باشد و چون آن تأثیر پیشین زایل شده و اثر

پذیر بحالِ طبیعی خویش باز آمد آنگاه همان تأثیر که همی لذت رسانید باثر پذیر
درد و رنج رساند و از بهر آن چنین است گوید که چون مر آن تأثیر پیشین را زایل
کند مر اثر پذیر را بحالِ طبیعی باز آرد باز مر اثر پذیر را از طبیعت بدیگر جانب
بیرون بردن گیرد و از بیرون شدن از طبیعت مر اثر پذیر را رنج حاصل شود پس
آن تأثیر از باز پسین همی مر اثر پذیر را سوی حالِ طبیعی او باز آورد لذت بدو همی
رساند و اثر پذیر بحالِ طبیعی خویش باز رسد لذت از او بریده شد آنگاه آن تأثیر
باز پسین تمام گشت و مر او را از جانب دیگر از طبیعت بیرون بردن گرفت باز مر او را
رنجانیدن گرفت پس گوید پیدا شد که حالِ طبیعی مر اثر پذیر را چون واسطه است میان
بیرون شدن از طبیعت که از آن درد و رنج آید و میان باز آمدن بطبیعت که از آن لذت و
آسایش یابد و آن حال که طبیعت است نه رنج است و نه لذت آنگاه پیدا کرد مر این قول را
شرح کند و گوید که مثال این چنان باشد که مردی اندر خانه ای باشد که آن خانه چنان
سرد باشد که او از سرما طبیعتش چنان گرم باشد که مر او را اندر آن عرق آید تا جسد او
اندر آن خانه خوی کند و نه گرما یابد و نه سرما آنگاه مفاجاة آن خانه گرم شود چنانکه
آن مرد اندر او بگرما رنجه شود سخت و بطاقت شود آنگاه سپس از آن بادی خنک اندر
آن خانه آمدن گیرد اندک اندک پس آن مرد که اندر او از گرما رنجه شده باشد بدانچه
از طبیعت که بر آن بود بیرون شده باشد از آن خنکی لذت یافتن گیرد از بهر آنکه همی
سوی طبیعت باز آید تا آنگاه که آن خنکی مر او را بدان حالِ پیشینِ او باز رساند که
آن نه سرد بود و نه گرم آنگاه پس از آن اگر خنکی پیوسته شود هم از آن سرما که او همی
لذت یافت رنجه شدن گیرد بدانچه از طبیعت باز همی بدیگر جانب بیرون شود و
اگر باز پس از آن سرما گرما بدان خانه پیوستن گیرد آن مرد از آن گرما باز لذت یافتن
گیرد بدانچه همی سوی طبیعت باز آردش همچنین تا باز بدان حالِ طبیعی خویش باز رسد
پس گوید ظاهر شد که لذتِ حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج و رنج چیزی نیست
مگر بیرون شدن از طبیعت و طبیعت نه رنج است و نه لذت آنگاه گوید و چون بیرون شدن
از طبیعت اندک اندک باشد و باز گشتن بطبیعت یک دفعت باشد درد پیدا نیاید و لذت

پیدا آید و چون بیرون شدن از طبیعت یک دفعت باشد باز آمدن بدو اندک
اندک باشد درد پیدا آید و لذت پیدا نیاید پس گوید مر آن باز آمدن بطبیعت یک
دفعت لذت نام نهادند هرچند که آن راحت بود از رنج و گوید مثال این چنان باشد
که مردم را گرسنگی و تشنگی اندک اندک رنجاند و آن مر او را بیرون شدن است از طبیعت
تا چون سخت گرسنه یا تشنه شود آنگاه یک بار طعام یا شراب بخورد تا بحال خویش
که آن پیش بر آن بوده باز رسد از آن لذت یابد و لذت پیدا آید مر او را بدانچه یک
دفعت بطبیعت باز آمد و رنج گرسنگی یا تشنگی که مر او را اندک اندک بیرون برده
بود پیدا نیامدش و مر آن باز آمدن را بحال بی رنجی لذت گفتند و آن چیزی نبوده
مگر راحتی از آن رنج خورده که جمله شده بود بیک دفعت و گوید چون باز بحال
شدن سستی کسی را ناگاه جراحتی رسد که بدان از حال طبیعی خویش بیک دفعه بیرون
شود او را درد و رنج یابد و چون بروزگاران جراحت او اندک اندک بحال درستی باز
آید لذت هیچ نیابد پس مر آن شدن را از طبیعت بیک دفعت درد و رنج گفتند که پیدا
آمد و مر آن باز آمدن را بحال اول لذت نگفتند که بیک دفعه پیدا نیامد آنگاه اندر
لذت مجامعت گوید آن نیز بدان است که ماده که همه جمله شود اندر مکانی که آن مکان
بغایت بیداری است و بنهایت باشد که حرارت و چون آن ماده بزمانی دراز جمع شود
بیکبار از آنجا بیرون آید از آن همی لذت حاصل شود و گوید آن لذت بر مثال
لذتها است که مردم از خاریدن گرمی یابد و اندر لذت نگرستن سوی نیکو رویان
گوید که آن از آن باشد که مردم از جفت ناموافق زشت روی سیر شده باشد و
اندر لذت شنودن آواز خوش گوید هم این ترتیب موجود است از بهر آنکه هر که
آوازهای بانگ را بسیار شنود از شنودن آواز سیر شود پس از آن لذت یابد و گوید
هرچند مردم اندر دیدن روشنائی لذت یابد چون روشنائی را بسیار بیند از چشم
فراز کردن و نیز که لذت یابد این جمله که یاد کردیم قول محمد زکریاست اندر مقالتی که مر
آن را معز دیر شرح لذت بنا کرده است و ما گوییم اندر این معنی آنچه حق است و مناقض
قول این مرد بعقلا بنمائیم بتوفیق الله تعالی گوییم که این مرد بآغاز مقالت گفته است

که لذت حقیقی چیزی نیست مگر راحت از رنج و رنج نیز چیزی نیست مگر بیرون
شدن از طبیعت و لذت چیزی نیست مگر باز آمدن بطبیعت و باز آمدن
بطبیعت نباشد مگر سپس از بیرون شدن از آن آنگاه گفته است درست شد که لذت
نباشد مگر سپس از رنج بیرون آمدن از آن آنگاه بآخر مقالت گفته است که مردم
از نگرستن سوی نور لذت یابد و لیکن چون مر نور را بسیار ببیند اندر بدایت
تاریکی و چشم فراز کردن نیز لذت یابد و این سخن از پیش او همی نقض کند مر
آن مقدمه را که بآغاز مقالت گفت لذت نباشد مگر باثر رنج و لذت نباشد
مگر باز آمدن سوی طبیعت پس از بیرون شدن از آن و گفت که طبیعت میان
رنج و لذت میانجی است و محسوس نیست پس باید که ما را بگوید که طبیعت میان
نگرستن اندر نور و میان نگرستن اندر ظلمت کدام است و چون مردم از دیدن
نور لذت یافت سوی کدام طبیعت همی باز شد و چون بآخر این مرد نگرنده
اندر دیدن نور لذت یافت و آن مر او را باز آمدن بود سوی طبیعتی کز آن
بیرون شده بود پس مقدمهاش باطل بود یا نتیجهاش دروغ زن و حرام
زاده اند آنگاه گفت چون که اندر دیدن نور ستوه شود از دیدن تاریکی و چشم
باز کردن لذت یابد و این قول نیز متناقض است و همی باطل کند مر آن مقدمه
را که گفت لذت نباشد مگر باز گشتن مر اثر پذیر را سوی طبیعت خویش پس از
بیرون شدن او از آن از بهر آنکه بیرون شدن نگرنده سوی روشنائی
از طبیعت خویش که پیش از آن بر آن بود بلذت بود نه برنج و این خلاف حکم پیر
زکریاست و باز گشتن بدان نیز هم بلذت بود باقرار او و میان نگرستن و نا
نگرستن حالی میانجی نیست که آن نگرستن نیست و نانگرستن نیز نیست چنانکه او
دعوی کرد که آن نه رنج است و نه لذت بلکه این هر دو لذتهاست و نیز گفت که مردم
از نگرستن سوی زن خوب روی لذت بدان یابد که از دیدن مر زن زشت روی را
رنجور شده باشد و این سخن سخت رکیک و بی معنی است از بهر آنکه مردم را اول نگرستن
سوی خوب رویان نه بدان لذت رسد که از کسی زشت روی ستوه شده باشد که

نفس مردم آن نیا باقی این لذت جوهری است و مردی دیگر جانوران را با مردم اندرین
لذت و انبار لذت یافتن از سماع خوش و ایقاع های بنظم بر سخنان موزون
انبازی نیست و این قول نیز متناقض است مر آن قول را که پیش از آن گفت اندر معنی
لذت از نگریستن سوی روشنائی و تاریکی از بهر آنکه اگر معتقد مر این سخن گوی
بودی بایستی که هر که نه نیکو روی دیدی و نه زشت روی بر طبیعت بودی و چون
نیکو روی را بدیدی رنجه شدی از بهر آنکه بدان از طبیعت بیرون شدی و نه
پس از آن چون زشت روی را دیدی از آن لذت یافتی از بهر آنکه بدان سوی طبیعت
باز گشتی و لیکن حال بخلاف این است بر ظاهر کردیم که معتقدی این مرد بدانچه
گفت لذت جز عقب رنج نباشد نه راست است باید که متابعان این فیلسوف را
بگویند که چون مردم مرزنی نیکو روی را یا نگاری نیکوی را ببیند و از آن لذت
یابد بکدام طبیعت همی باز گردد و بچه وقت از آن طبیعت بیرون شده بود تا چون
بدان باز گشت لذت یافت پس ظاهر است که این لذت بدان نگریستن سوی خوب روی
نه سپس از بیرون شدن او رسید از آن طبیعت خویش که آن نادیدن بود البته
نه مر خوب روی را و نه مر زشت روی را و باطل شد قول محمد زکریا که گفت لذت
نباشد مگر باز شدن سوی طبیعت و نیز گوئیم بر رد حکیم پسر زکریا که گفت
یافتن حس نباشد مگر بتأثیر کردن از محسوس اندر حاس تا خداوند حس مر آن را
بیابد و بدان یافتن از حال طبیعی خویش بگردد و از طبیعت بیرون شود و از آن
رنجه شود و این تأثیر پیشین باشد آنگاه چون تأثیر دوم بدو پیوندد که تأثیر آن
ضد پیشین باشد و مر او را بدان حال اول باز آرد از آن لذت یابد که خداوند حس
بینائی و شنوائی پس از آنکه نگرد و بشنود بر حال طبیعی خویش باشد و چون کسی
نیکو یا باغی خرم یا صورتی آراسته بیند حال او که طبیعی بود متبدل شود و آن
بیرون شدن او باشد از طبیعت و از آن لذت همی یابد و همچنین چون آواز رودی
ساخته بوزن رود زننده استاد مر آن را با نغمه بر دو خود آن بقولی موزون و الفاظ
روان همی شنود حال طبیعی او بدان نیز متبدل شود و این نیز مر او را بیرون شدن

باشد از حال طبیعی خویش و از آن همی لذت یابد پس این حال بضد آن است که معتقد
این فیلسوف بر آن است از بهر آنکه این بیرون شدن از طبیعت که او بر آن است همی
لذت یابد آنگاه اگر این مرد که مر آن زن نیکو روی را بسیار دیده و از دیدار او
لذت یافته و بدان از طبیعت بیرون شد اگر نیز مر آن زن را نبیند سخت رنجور
شود از نادیدن او چنانکه خویشتن را بر طلب او بر مخاطره های عظیم عرضه کند
و از هلاک خویش باک ندارد و این مرد بنادیدن مر آن زن را همی بحال طبیعی
خویش باز شود که پیش از دیدار او مر آن زن را بر آن بود پس این نتیجه بر عکس
آن معتقد مر آمد که این فیلسوف بآغاز مقالت خویش گفت از بهر آنکه او حکم کرد
که رنج از آن حاصل آید که خداوند حس از طبیعت بیرون شود بسبب رفتن تأثیر
اثر کننده و لذت یابد چون بحال طبیعی خویش باز گردد و این مرد آنگاه که مر
این زن نیکو را ندیده بود حال طبیعی بود و چون مر او را بدید و از حال طبیعی
خویش بیرون شد واجب آمد بحکم این فیلسوف که رنجه گشتی و لیکن لذت یافت
و باز چون دیدار آن خوب روی از او زایل شد و بحال طبیعی باز گشت واجب
آمد بحکم این فیلسوف که لذت یافتی و لیکن رنجه گشت از این ظاهر بر ردی و رستی
نقضی چگونه باشد که ما بر این فیلسوف کردیم و همین است حال سخن اندر حال شنوده
و آواز خوش و سخن موزون که چون مر آن را بشنود و از طبیعت بیرون شود لذت
یابد و چون آن را گم کند یا بر عقب آن بانگ خر یا بانگ ستور بشنود همی بطبیعت
باز گردد و لیکن رنجه شود و نیز گوئیم که قول این مرد بدانچه گفت چون کسی
آواز باریک بسیار بشنود هر چند که از آن لذت یافته باشد چون پس از آن آواز ستبر
بشنود از آن نیز لذت یابد همی نقض کند مر آن معتقد مر او را که گفت لذت نباشد مگر
باز آمدن بحال طبیعی پس از بیرون شدن از آن از بهر آنکه حال طبیعی شنونده
آن است که هیچ آواز نشنود البته نه باریک و نه ستبر همچنانکه حال طبیعی بساونده آن است
که نه سرما یابد و نه گرما و نه درشت بساود و نه نرم و چون شنونده مر آواز باریک
نظم را بشنود همی از حال طبیعی بیرون شود بجانبی و از آن همی لذت یابد بخلاف

نقضِ سخنِ این فیلسوف که گفت از بیرون شدن از حالِ طبیعی مر خداوندِ حس را رنج
آید و این لذّت مر او را گوئیم که آوازِ چنگ و چنگ زنِ خوش رسید که مر آن را با
قولی منظوم در خور بدو رساند پس واجب آید از حکمِ این فیلسوف باز آمدن این مرد
بحالِ طبیعیِ خویش حالی باشد بضدِّ این حال که یاد کردیم و آن بآوازِ خری باشد که
برابر شود با دشنامِ خربنده‌ی ستبر آواز ناخوش سمیع آن مرد که آوازِ چنگ و نغمه‌ی
باربط از طبیعت بیرون شده بود بطبیعت باز آید و از آن لذّت یابد و لیکن هر کسی
داند که هیچ مردم از آن نغمه‌ی خوش و آوازِ چنگ رنجه نشود و نه از بانگِ خر لذّت
یابد امّا چنانکه این مرد گفت مردم که از شنودنِ آوازِ باربط لذّت یافت بر عقبِ آن
از آوازِ ستبر لذّت یافتی حکمِ این مرد راست بودی از بهرِ آنکه این مردم بیرون
شد از طبیعت بیافتنِ آوازِ باربط لذّت یافته بود و هم باز گشتن بدان یافتنِ
آوازِ ستبر رنج یافته بودی و حکمِ او چنان است که مردم از بیرون شدن از حالِ
طبیعی رنجه شود و نه لذّت یابد و مردم از آوازِ باربط و ستبر لذّت یابد نه بیازیکوع
ستبریِ آواز یابد نبینی که هیچ آوازی از آوازِ پشّه باریکتر نیست و آوازی ستبرتر
از بانگِ خر نیست و مردم از این لذّت هیچ نیابند پس چنین سخن گفتن فلسفه نباشد
بلکه عرضه کردنِ جهل و سفاهت باشد **و نیز گوئیم** اندر لذّتی که مردم از او بیابد
باید که بود تنها چیزی از هوا نرم تر نیست و اگر مردی برهنه بنشیند ناچار او با
هوا خو کند و آن حالِ طبیعیِ او باشد آنگاه پس از آن اگر جبّه‌ای از موی سمور پوشد
بدان از حالِ طبیعیِ خویش بیرون شود و لیکن رنجه نشود بلکه از آن لذّت یابد بخلافِ
حکمِ این فیلسوف که گفت رنج از بیرون شدن آید از طبیعت و لذّت باز گشتن باشد
بطبیعت **و** اندر حالِ چشندگی گوئیم که چون مردم چیزی نچشیده باشد حاسّتِ چشندگی
او بحالِ طبیعی باشد و چون پاره‌ای انگبین بدهان اندر نهد حاسّتِ او از حالِ طبیعی
بگردد و بیرون شود و از آن لذّت یابد و بحکمِ این فیلسوف بایستی که رنجه شدی
بدانچه از انگبین مر حاسّتِ چشندگیِ او را از حالِ طبیعی بیرون برد و آن تأثیر کننده
نخستین بود اندر حاسّتِ این مردم و چون برِ اثرِ این تأثیر کننده دیگر تأثیر کننده‌ای

بضدِّ این بیاید و آن پاره‌ای تخمِ حنظل بود تا مر او را از بیرون شدگی از طبیعت
باز برد بایستی که از آن لذّت یافتی بحکمِ این فیلسوف و لیکن از این باز برنده مر او را
بطبیعت سخت رنجه گشت و بچشیدنِ انگبین که بدان از حالِ طبیعی بیرون شده بود لذّت
یافت و از چشیدنِ تخمِ حنظل که بدان بحالِ طبیعی باز گشت رنجه شد ظاهر شد که
قولِ این مرد اندر این معانی نادرست است پس این حال چنان است که چشنده‌ی شکر
و انگبین همیشه بطبیعت باز آید و چشنده‌ی هلیله و حنظل همیشه همی از طبیعت بیرون
شود **و نیز گوئیم** که این مرد با قولِ آغازِ مقالتِ خویش گفت که لذّتِ حسّی یافتنِ راحت
از رنج و رنج از آن رسد که خداوندِ حس از حالِ طبیعی بیرون شده باشد و از یافتنِ
گرما بر عقبِ سرما و یافتنِ خنکی بر عقبِ گرما بر آن برهان آورد پس گفتیم همین است
حالِ دیگر حواس **و گفت** ظاهر کردیم که لذّت جز بر عقبِ رنج نباشد و این راحت
باشد از رنج که مر او را لذّت نام نهادند **و ما گوئیم** اندر ردِّ این قول که اگر مردی تن
تندرست و درست حواس دیگر بیابد و شکری بدهانِ او اندر نهند و نافه‌ی مشک
و دسته‌ی گل پیشِ او بنهند و بآوازی خوش شعری معنوی برخواند پیشِ او و
دیبای منقّش پیشِ او باز کنند و بجامه‌ی نرم نقش بپوشد تا همه حالهای طبیعی
او مبدّل شود **و** بر حکمِ این فیلسوف که گفت چون از حالِ طبیعی مردم مبدّل شود
مردم را رنج آید واجب آید که این مرد سخت رنجه شود از چشیدنِ شکر و یافتنِ بوی
مشک و گل و شنودنِ سماعِ خوش و پوشیدنِ جامه‌ی نرم و دیدنِ دیبای
منقّش **و** لیکن همه‌ی عقلا دانند که حالِ این مرد بخلافِ آن باشد که این فیلسوف
حکم کرده است **و** اگر حکمِ این مرد راست بودی چیزهای مکروه نبودی اندر
این عالم که مردم بنج آن مخصوص است از دیگر حیوان **و** ظاهر است مر عقلا را که
حاسّتِ بساونده‌ی مردم مر موی سمور را بساود از حالِ طبیعی بیرون شود همچنانکه
چون مر پلاس پر موی را یا خارِ درخت را بساود از طبیعت بیرون شود و لیکن از آن
یکی لذّت یابد و از این دیگر رنجه شود **و** حاسّتِ نگرنده‌ی مردم چون درختی
روی را بیند اندر جامه‌های دیبا از حالِ طبیعی بیرون شود همچنانکه چون گنده

پیری زنگی نابینا را بینند اندر کلبه‌ای باز از حالِ طبیعی بیرون شود و لیکن
از آن یکی لذت یابد و از این دیگر رنجه شود و حاسّتِ شنونده‌ی مردم چون
شنود که زنی ناگه پسری درست صورت زاد بدان از حالِ طبیعی بیرون شود
همچنانکه اگر بشنود که برادرش بمرد و مالش سلطان بگرفت نیز از حالِ طبیعی
بیرون شود و لیکن حالش اندر این دو بیرون شدن از طبیعت نه چنان باشد که
حکمِ این فیلسوف بر آن است و حاسّتِ بوینده‌ی مردم از یافتنِ بوی عبیر یا چنین
از حالِ طبیعی بیرون شود همچنانکه بیافتنِ گندِ مردار و سرگین از حالِ طبیعی بیرون
شود و لیکن مر آن بیرون شدن را بهجت بود و از این دیگر رنج بود دگوییم که این حکم که
این فیلسوف کرده است جز اندر بعضی از حاسّتِ بساونده نیست و اندر کلِّ این حاسّت
نیز نیست اعنی که این حکم اندر یافتنِ گرما و سرما است که شدّتِ رنج بمردم رسد
و بس چنانکه چون پس از رنجه‌گی از سرما گرما یابد و پیوسته شود از آن لذت
یابد و چون پس از گرما خنکی یابد و پیوسته شود از آن لذت یابد و این بعضیّات
از آنچه بحاسّتِ بساونده یافته‌ست از بهر آنکه بحاسّتِ بساونده جز گرما و سرما
چهار معنیِ مختلف نیز یافته‌ست چون نرم و درشت و متحرّک و ساکن و حالِ مردم به
یافتنِ این معنیها نه بر آن سبیل است که بیافتنِ گرما و سرما است و مردم از بسودنِ
درشت از پس بسودنِ چیزی نرم لذت نیابد و از بسودنِ متحرّک سپس از ساکن
لذت یابد البتّه پس ظاهر کردیم که حاسّتِ بساونده بر سه مخالف را یابد از گرمی
و سردی و نرمی و درشتی و متحرّک و ساکن و حکمِ این فیلسوف اندر یک جفت از این
سه جفت حق است و اندر دو جفتِ باقی باطل است و اندر چهار حاسّتِ دیگر از بینندگی
و شنونده و بوینده و چشنده این حکم باطل است و مثلِ این مرد بحکم کردن اندر
لذت که مردم مر آن را به پنج حواس یابد و گفتن که آن جز راحت از رنج هیچ چیز نیست
و این جز بر عقبِ رنج نباشد مثلِ مردی بیابانی است که هیچ میوه ندیده باشد پس
بر طبقی کوزی بیند و خرمائی و انجیری و بادامی و خربزه‌ای او مر آن کوزی را
با پوست برگیرد و بخاید و ناخوشی آن بکام و زبانِ او رسد اندیشه نکند که شاید

بودن که زیر این پوست اندر چیزی خوشتر از این هست باشد بودن که این دیگر
چیزها جز چنین است و حکمِ او مانندِ این فیلسوف باشد بدانچه اندر یک سه
یکی از یک حاسّت از جمله‌ی پنج حواس معنی یافت حکم کرد که اندر هر پنج حواس این
حکم که من اندر این یک سه یکی حاسّتی یافتم روان است تا چون از آن باز جویند جهل
و غفلتِ او ظاهر شود چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاهتِ او را بلکه گوییم که لذت
چیزی دیگر است و راحت از رنج چیزی دیگر اما لذت آن است که چون مردم از حالِ طبیعی
بدان رسد شادمانه و نازان شود و چون از آن باز ماند رنجه شود چنانکه چون
از حالِ درویشی و گرسنگی و تشنگی و تنهائی بتوانگری و طعام و شراب و محدث
و مونس و جز آن رسد شادمانه و نازان شود و چون از آن باز ماند بر حالِ پیشینِ
خویش نماند بلکه رنجه شود و راحت از رنج آن است که چون مردم از آن بحالِ طبیعیِ
خویش باز گردد بر حالِ خویش ماند چنانکه چون از درستی به بیماری شود رنجه
شود و چون از آن بیماری درست شود بحالِ پیشینِ خویش باز گردد نه لذت
یابد و نه رنج البتّه و اکنون که اندر قولِ این مرد در این معنی بپرداختیم و میانِ
لذت و میانِ راحت از رنج فرق کردیم اندر مراتبِ لذّات سخن گوییم چنانکه بآغازِ
این قول وعده کردیم گوییم که لذت یافتن مر نفس را است و مر نفس را بظهورِ افعال
یابیم و فعلِ نفس اندر طبایع پدید آمده است و طبیعت به سه مرتبه است یکی آن است
که میل و حرکتِ او سوی حواشیِ عالم است و دیگر آن است که میل و حرکتِ او سوی
مرکزِ عالم است و سه دیگر آن است که حرکتِ او بگردِ جهات است که بگردِ مرکز اندر
آمده‌اند و همچنین نفس که وجودِ او بظهورِ فعلِ اوست نیز به سه مرتبه است یکی
نفسِ نباتی است که غذا بپذیرد و بیفزاید و دیگر نفسِ حسّی است که حرکت بخواستِ
خویش کند و سه دیگر نفسِ ناطقه است که میانِ چیزها تمییز کند پس گوییم که زیرِ
جوهرِ کرات یکی طبایع است و دیگر نفوس است محفوظ‌اند بهدایتِ الهی که بدو پیوست
از قلمِ اعظم که مر آن را حکما کرسیِ خدا گفته‌اند و آنچه هدایت اندر ایشان پیوست
بدانچه هر یکی از طبایع و نفوس کوشنده است اندر نگاهداشتِ مصلحتِ خویش تا که

چون صلاح خاک آن است کاندر مرکز باشد تا پراکنده نباشد و مر قوتهای
اجرام را بتواند پذیرفتن و آب گرد حوالی خاک بدو رسد فرو برود و بایستد و حرکت
و میل او سوی مرکز است بقسری که بر او افتاده است و مر آنرا همی طبع گویند
بجای خویش اندر این معنی سخن گفته ایم و چون صلاح آب اندر آن است که
برین از خاک باشد تا تباه نشود و خاصیت فعل او که آن رفتن است از فراز بشیب
و بخار هوا بر شدن است تا خوش باشد و نبات را برویاند حرکت او بگوهر گرانست
بر زبر خاک و ایستادن خاک و آب اندر این مرتبتها از روی طبعست که مر
ایشان راست اندر ایستادن بدین جایها بدین حرکت که یافته اند و همین است حال
هوا و آتش و افلاک و اجرام عالی که هر یکی از آن بطبع میل دارند سوی جایی
که مصلحت ایشان و بقاء ذوات ایشان اندر آن است که بدان جایها بایستند و
بیامیزند هر یکی از آن با دیگری که صلاح ایشان هر یکی اندر آمیختن است
با یار خویش چون آمیختن خاک با آب و باد با آتش تا قایم شوند و جمال و بقا یابند
و بگریزند هر یکی از ایشان از دیگری که صلاح ایشان هر یکی اندر گریختن است
از یار خویش تا فساد نپذیرند چون گریختن آب و آتش و باد و خاک از یکدیگر
تا از فعل خویش باز نمانند و ظاهر است که اندر لذت مر یابنده لذت را جمال
و بقا یافت است و اندر رنج مر او را فساد و فنا و نقصان است و چون حال این است گوییم
هر دو طبعی که با یکدیگر بیامیزند و از آمیختن قوت بهم یابند و زیادت پذیرند
ایشان از آمیختن همی لذت یابند و بعکس این قضیت هر دو طبعی که چون بیکدیگر
رسند آشفته شوند و فساد و نقصان پذیرند و از فعل خویش باز مانند ایشان همی
درد و رنج یابند از یکدیگر و چون این اجسام طبیعی هر یکی متحرک است بحرکتی کز
اندران نگاه داشت مصلحت او ست این حال دلیل است بر آنکه مر این طبایع را اندر این
حرکات لذات است و اندر مخالفت این حرکات مر هر یکی را رنج و درد است از بهر آنکه
اگر خاک بآسمان بر شود تباه شود و فساد پذیرد و از خاصیت فعل او نباید و مر فاعل
از خاصیت فعل خویش برنج و درد باز ماند و نیز خاصیت فعل خویش را بیافتن لذت

تواند کردن پس ظاهر کردیم که مر طبایع را هدایت الهی است اندر نگاهداشت مصالح
خویش و اندر صلاح خویش مر نگاهداشتن صلاح خویش را لذت است و این
هدایت الهی که بدان این طبایع همی مر خویشتن را نگاه دارد از فساد و فنا و رنج
بمنزلت روح است مر طبایع را که مر ایشان را قوت حس نیست دوم این هدایت الهی
بنفوس پیوسته است بر ترتیب چنانکه نبات بدین هدایت کوشنده است اندر صلاح
خویش بر اندازه شرف نفس خویش بکشیدن غذا و زیادت پذیرفتن و زادن
مانند خویش بتخم و بیخ و حیوان بدین هدایت طلب کننده است مر غذای سزاوار
خویش را و پرهیز کننده است از آنچه مر او را هلاک کند چه از اندرون او از غذای
ناموافق و چه از بیرون او از دشمن او و جوینده است مر جفت خویش را تا مر این
نوع خویش را باقی کند و مردم که مر او را نفسی شریف تر است از نفوس دیگر حیوانات
مر او را از هدایت الهی که لذات نفوس اندر آن است نصیب بیشتر است از نصیب حیوانات
و نصیب حیوان بیشتر از نصیب نبات است از این هدایت و نصیب نبات بیشتر از نصیب
طبایع است و هیچ موجودی از هدایت الهی بی نصیب نیست از بهر آنکه هر موجود را
بقاست و بقای موجودات اندر هدایت الهی است بدین شرح که گفتیم و هدایتها
از باری حق است مر موجودات را و بقاء او سبحانه بذات او ست و اگر این هدایت
الهی بنفس انسان نپیوستی مردم بی تعلیم ندانستی که جزو چیز کمتر از کل خویش
باشد و ندانستی که چیزهای بسیار که هر یکی از آن باندازه چیزی دیگر باشد
همه هم چند یکدیگر باشند و این اولی است که آن ببدیهت عقل ثابت است از هدایت
الهی پس گوییم که پدید آوردن خاصیت فعل خویش و طلب غذا و نگاهداشت مصلحت
خویش نیز مر هر موجودی را عطای الهی است و وجود همه موجودات بدین سه
عطاست که حکما مر جملگی آن را سیاست الهی گفته اند پس مر نبات را که مر او را نفس
رویاننده است اندر کشیدن غذای هموار و زیادت پذیرفتن و زادن مانند خویش بتخم
و بیخ مر آن لذت است و لذت حیوان که مر او را روح حسی است بیشتر از لذت نبات است
بدانچه مر او را حواس است و بدان حواس خویش متحرک است و مر او را تخیل چند

ودرغبت است و لذت مردم که مر او را روح ناطقه است بیشتر از لذت دیگر حیوانات
بلکه مردم را دو لذت است یکی حسی و یکی عقلی و اندر لذت حسی مر حیوان را که حس
دارد با او شرکت است ولیکن شرکت اندک است و کلی لذات حسی مردم راست ما گفتیم
تفکر کند اندر لذاتی که مردم مر او را بحاسهٔ چشنده یابد از طعامها که طعمهای آن
مختلف است از شیرینیها و ترشیها و مزه های گوناگون که مردم از هر یکی از آن اندر
حالی جدا یگانگی و اندر حال خامی آن و اندر حال پختگی آن و اندر آمیختگی آن با یکدیگر
چه خام و چه پخته لذتی دیگر یابد بدان اندکه آن لذت که همه حیوانات یابند که بی
بهره اند از آن جزوی نامحرزی است از کل جسم و مر حیوانات را بعضی را خود جز اندر
لذت غذا و مجامعت با مردم شرکت نیست و لذات حسی که مردم بدان مخصوص است
چون شنودن آوازهای خوش و چیزهای شاد کننده پیش از آنکه آنچه خبر از او
باشد بدو رسد یا برسد چون حاضر شدن دوستان و هلاک دشمنان و چون لذت
کردن نگارهای نیکو و بستانهای با نزهت و دیدن خوب رویان و بوئیدن بویهای
خوش از مشک و کافور و اسپرغمهای خلق و جز آن که جملگی حیوانات بی بهره از
آن بی نصیبند سخت بسیار است و آنگاه لذاتی که مردم از یافتن گوهرهای قیمتی یابد
چون زر و سیم و جز آن و از املاک فاخر و دیباها و فرمان روائی خود نوعی دیگر است
آنگاه لذات علمی که نفس مردم مر آن را بیشتر از قوتهای خویش یابد بیشتر
از لذات حسی است و بیشتر است بلکه بی نهایت است از بهر آنکه نفس سخن گوی مر
این لذت را بقوت ذاتی یابد و شکی نیست اندر آن که نفس که آن جوهری بسیط است
بی نهایت است و چون چیزی بی نهایت باشد قوت ذاتی او بی نهایت باشد و مر
نفس انسانی را اندر یافتن علم صفتی ذاتی است و مردم از هر دانشی که بدو رسد لذتی
یابد آنگاه بسیاری آن دانش بدانشی برتر از آن رسد که لذت آن بیشتر باشد و
هر چند بمراتب علمی برتر همی آید لذات او مضاعف همی شود و ممکن نیست که
نفس مردم چنان شود که نیز مر دانش را اندر یافتن از بهر آنکه حد جوهر
نفس آن است که مر صفت خویش را بی نهایت یابد چنانکه اندر آن قول که اندر

معنی حد نفس و جسم گفتیم پیش از این یاد کردیم و هر آموخته مر نفس را بر آموختن
دیگر یاری دهد نه بازداردش از آن و ممکن نیست که مردم چنان شود که مر او را
آموختنی نماند از بهر آنکه کلی علم مر خدای راست سبحانه و روا نیست که آفریده
چون آفریدگار شود و چون مردم مانند خدای نشود اندر علم پیدا شد که بکلی
علم نرسد و از آموختن فرو نماند پس درست کردیم که لذات حسی مردم را بسیار است
و آن نه باز آمدن او ست سوی طبیعت سپس از بیرون شدن او از آن و چون
لذت علمی مر او را بی نهایت است و نفس مردم از هر علمی که بدو رسد از حال طبیعی
خویش بحالی دیگر شود و از آن لذت همی یابد درست شد که قول آنکس که گوید
که لذت چیزی نیست جز باز آمدن بطبیعت پس از بیرون شدن آن باطل است
بلکه لذت مر طبایع بی حس را بعد ایشان الهی است اندر نگاه داشتن صورتهای خویش بدان
حرکات که آن مر ایشان را بمحل از دولح است و نام آن هدایت الهی گفتیم و لذت نبات
اندر کشیدن غذا است و نگاه داشتن نوع خویش بتخم و بار و جز آن و لذت حیوان
بعضی بیشتر از لذت نبات است چنانکه گفتیم و لذات مردم آنچه حسی است بسیار است
بلکه کلیت آن مر او راست و آنچه علمی و نظری است بی نهایت است مر او را و بدین
شرح که کردیم پیدا شد که لذت مر نفوس را بر حسب مراتب نفوس است اندر شرف
و خساست آن و شریف نفسی آن است که مر او را از عقل نصیب است و مر لذت عقلی را
نهایت نیست و هر نفسی که آن بلذات بی نهایت عقلی پیوسته شود از لذات
حسی متناهی رغبت کمتر کند مگر آن مقدار که از آن چاره نباشد از بهر طلب علم را
و بدین سبب بود که پیغمبران علیهم السلام و حکما که بلذات عالم عقلی پیوسته
شدند دست از لذات دنیائی حسی بکشیدند و مر زندگانی این جهانی را باز گفتند
چون اضافت آن بقای آن جهانی کرده شود چنانکه خدای تعالی همی گوید اعلموا
اِنَّمَا الْحَیٰوةُ الدُّنْیَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِینَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَیْنَکُمْ وَتَکَاثُرٌ فِی الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ
کَمَثَلِ غَیْثٍ اَعْجَبَ الْکُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ یَهِیجُ فَتَرٰیهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ یَکُونُ حُطَامًا وَفِی الْاٰخِرَةِ
عَذَابٌ شَدِیدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَیٰوةُ الدُّنْیَا اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ

پس خردمندان خلق آنست که قصد سوی لذت عقلی کند تا برسد بلذت کلی که
معدن آن عالم علوی است و مر او را از بهر رسیدن بدان اندرین عالم آورده‌اند
و چون مردم از آموختن علوم لذتی همی یابد که مر دیگر حیوان را از آن خبر نیست
و هر درجه‌ای از علم مر او را سوی دیگر درجه راه دهد و مر علم را نهایت نیست این
حال دلیل است بر آنکه مردم را اندرین سرای بر این صورت از بهر آن آورده‌اند تا بدین
لذت برسد و از آموختن هیچ نیاساید و لذت یافتن مر او را از علم بر مثال موکلی
و فرماینده‌ای الهی است که همی گویدش بیاموز تا زنده‌ای از بهر آنکه چون پیداست
که خورنده از خوردن لذت همی یابد مر او را از آن باز ایستادن نیست و این لذت مر
او را چون فرماینده است که همی گویدش بخور این حال از آن مثال است و چنانست
که لذت یافتن از علم مردم را همی فرماید که نیز بیاموز و این نیز خطی است از خطهای
الهی که بر لوح نفس انسانی نوشته است اکنون گوییم که اندر مردم که او بار درخت
عالم است سه نفس است یکی نباتی و دیگر حسی و سه دیگر نطقی و مردم نخست بلذت
نباتی رسد تا بدان غذای خویش را بکشد و بعد از آن بلذت حسی رسد و اگر مر او را
لذت نباتی نبودی بلذت حسی نرسیدی و بازپسین لذت حسی که بدو برسد لذت
مباشرت باشد که بدان مر نوع خویش را بر اثر نگاه دارد و آن کمال جسم او باشد
و پس از آن نیز لذتی نو پدید نیاید مر او را و چون بحد عقل رسد که بداند که
جزو از کل کمتر باشد و چیزهای یک اندازه همه همچند یکدیگر باشند آن آغاز
لذت علمی او باشد و مر آن لذت را که گفتیم که نهایت نیست و کمال اندرین لذت
آن باشد که مر دیگر مردمان را سوی علم راه تواند نمودن و آن ذات نفس ناطقه باشد
مر او را و مر خویشتن را و جز خویشتن را نگاه دارد چنانکه پیغمبران علیهم السلام
نگاه داشتند و اگر لذت حسی نبودی آفرینش چیزهای با لذت باطل بودی و
رستن نبات و زایش حیوان نبودی و لذت حسی مر خدای را فضل و رحمت نبودی
ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار بلکه خردمند اندر حکمت
باری سبحانه که نهفته است اندر پدید آوردن لذات و یابندگان آن را تا بیند که

وجود همه موجودات بوجود انواع لذات است و علم حکیم علیم بدانکه مر انواع
لذت حسی را بخشیده است چگونه بر جملگی آن محیط است و دانسته است که این
آفریدگان بیافتن این لذات اندرین عالم رغبت کنند و بکشیدن و چشیدن
خویشتن را از فنا مدتی معلوم نگاه دارند چه بشخص و چه بنوع و از این قول گذشتیم

قول نوزدهم
اندر علت بودش عالم

جویندگان از چرایی بودش عالم بدو گروه شدند یک گروه گفتند که ممکن نیست
دانستن که عالم چرا بوده شد و دیگر گروه گفتند که چرایی آفرینش عالم
دانستنی است اما آن گروه که گفتند ممکن نیست دانستن که عالم چرا بود حجت
آن آوردند که گفتند بازجستن از چیزها از پس هستی او از چه چیزی او باشد
آنگاه از چگونگی او باشد آنگاه از چرایی او باشد و ما دانیم که عالم هست
ولیکن ندانیم که چیست و چگونه است پس چگونه توانیم دانستن که چراست و آن
گروه که گفتند چرایی آفرینش عالم دانستنی است حجت آن آوردند که گفتند
عالم بعلتی خویش معلول است و اجزای او بر ترتیب است و آنچه اجزای
او بر ترتیب باشد و معلول باشد کلی او معلول باشد و آنچه معلول باشد مر
او را علت باشد پس مر عالم را علت است و چون این معلول باقی است و علت
بمعلول پیوسته باشد لازم آید که علت عالم باقی و پیوسته باشد و آنچه بچیزی
باقی پیوسته باشد باقی باشد و معلوم باشد این گروه که گفتند علت عالم
شناختنی است متفق شدند بر آنکه علت عالم جود باریست آنگاه اندرین
قول دو فرقت شدند یک فرقه گفتند که عالم همیشه بود و قدیم است و دیگر فرقه
گفتند عالم نبود آنگاه ببود پس از نابودگی و محدث است اما گروهی که
گفتند عالم قدیم است حجت آن آوردند که گفتند چون معلوم است که علت وجود
عالم جود باریست و باری همیشه جواد بود واجب آید که عالم که او معلول جود باریست
همیشه بوده است از بهر آنکه علت از معلول جدا نشود و چون علت بی معلول نباشد

اگر کسی گوید وقتی بود که عالم نبود گفته باشد که میان وقت که عالم نبوده
و باری را جود نبود و اگر محال است گفتن که وقتی بود که مر باری را جود نبوده
نیز محال است که آنچه معلول جود اوست و آن این عالم است وقتی بود که نبوده
این قول برقلس دهری است و ارسطاطالیس و اتباع او گفتند که ذات باری سبحانه
تعالی مبدع است یعنی پدید آرنده چیزی معدوم است و مر جوهر باری را گفتند این
خاصیت است و چون ذات او که خاصیتش این است همیشه بوده و مر او را باز داشتن
روا نباشد از فعل خویش واجب آید که عالم همیشه بوده و این گروه که گفتند عالم محدث
نیز بود دو گروه شدند یک گروه گفتند که باری سبحانه مر عالم را بدفعات بی‌نهایت
آفریده است و بدفعات بی‌نهایت همی خواهدش آفریدن و هر گاه وقتهایی
که عالم بدو استوار کرده شده است سپری شود عالم بندهای او گشاده شود
و جزوهاش فرو ریزد و اجزا اگر ریزد آنگاه باری سبحانه از همان جسم پراکنده
شده بجواهر خویش بی هیچ زمانی دیگر باز عالم را بیافریند و آن آغاز
حدوث آن دفعه باشد تا با آخر آن دفعت که باز آن وقتها که عالم بدان منظوم
شده باشد سپری شود و عالم ویران شود و گفتند که بجز آن چنین است که
عالم جسمی متناهی است و ممکن نیست که چیزی که بذات خود متناهی باشد
مر قوتهای نامتناهی را احتمال تواند کردن تا بزمان بی‌نهایت بماند و ویران
نشود و گفتند که چون علت عالم جود باری است و جود او بی‌نهایت است
و اندر ایشان حدث است لازم آید که آفرینش عالم همیشه بوده است بدفعات
بی‌نهایت پس از یکدیگر که مر آنرا اولی نبوده است و بدین قول عالم بر وقتی
باشد و بروقتی محدث باشد و دیگر گروه گفتند که مر عالم را بودش هم اندر
پیش نبوده است و چون این بند که بسته شده گشاده شود عالم برخیزد و این قول
اهل دین حق است و متابعان رسول‌اند و ما نخست اندر این قولهای مختلف حجت و
برهان سخن گوییم آنگاه پس از آن اندر بیان علت بودش عالم بواجبی شرح هم
از بهر آنکه فایده این آن بزرگ است و توفیق بر یافتن صواب اندر آن از خدای

برقلس

خواهیم پس گوییم اندر رد قول آن کسانی که گفتند نشاید دانستن که عالم
چرا بود و گفتند چون همی ندانیم که عالم چیست و چگونه است روا نیست
که بدانیم که چراست که دانستن ما چه چیزی و چگونگی عالم را پس از هستی او
بر ما واجب آید مر دانستن چرایی او را پس ما دانیم که عالم هست و هر هستی یا
جوهر است یا عرض و این هر دو جنسها اند و باز جستن از چه چیزی چیزی جستن
جنس او باشد و آنچه جوهر باشد بذات خویش قائم باشد و مر عرض را قیام
بدو باشد و چون عالم بذات خویش قائم است و مر اعراض را بدین قیام است
دانیم که عالم جوهر است و جوهر بر دو قسم است یا لطیف است و جنباننده و یا
کثیف است و جنبانیده و لطیف جنباننده روح است و کثیف جنبانیده جسم است
و چون عالم کثیف است بدانچه مر او را جزوهای بسیار است و جنبیده است اندر
مقام خود درست شد که جسم است پس جوهریت عالم درست کردیم و این جواب
چه چیز اوست و جسمیت او نیز درست کردیم و این جواب کدامی است یعنی اگر
کسی گوید عالم کدام جوهر است گوییم که جوهر جسم است آنگاه گوییم که چگونگی
مر جسم با شکل و رنگ باشد و مر عالم را هم شکل است و هم رنگ و اندر حرکت
و سکون باشد و مر عالم را هم حرکت است و هم سکون و جز آن و اما شکل عالم کره است
و اما لون او بحسب احتمال اجسام اوست مر آن را چنانکه بعضی از او محتمل است
مر روشنائی را چون آتش و اجرام فلکی و جز آن و بعضی از او محتمل است مر
تاریکی را چون خاک و افلاک و جز آن و اما حرکت عالم نیز بحسب احتمال اجزا
اوست مر آن را چنانکه بعضی از اجزای او محتمل است مر حرکت را سوی مرکز
و بعضی محتمل است مر حرکت را بگرد مرکز و اما سکون عالم بکلیت اوست نه باجزای
او بدانچه اندر یک مکان بحرکت محرک است که از آن مکان مر کلیت او را انتقال
نیست و انتقال مر اجزای او راست اندر او پس درست کردیم که عالم چیست و چگونه است
و چون ماهیت و کیفیت او معلوم گشت لازم آید که لمیت او دانستنی باشد و این
خواستیم که بیان کنیم اندر رد قول این گروه که دانستن لمیت بودش عالم را ممکن

شده‌اند بدانچه گفتند همی ندانیم عالم چیست و چگونه است واما قول اندر
اتفاق حکما بر آنکه علت بودش عالم جود باری سبحانه است آنست که گوییم این
قول مهمل و معطل و مجمل و نامفصل است چرا از بهر آنکه جود از جواد جز پذیرنده
جود پدید نیاید و اگر عالم که او این جسم کری شکل متحرک است بحرکت ابداعی
و آنچه اندر اوست بجود خدای حاصل شده است جود بخشش باشد و عالم بخشش
خدای است باید بدانیم که باری سبحانه مر این را بکه بخشیده است و لازم آید
از این که آنکس که باری سبحانه مر این عالم را باو بخشیده است پیش از بودش
عالم بوده است و اکنون این خواهد از این عطا بدو همی رسد از بهر آنکه اگر
فایده از آنچه جواد بجود خویش مر کسی را بخشیده باشد بدو نرسد آن چیز
عطا نباشد و نه مجود بر باشد و چون عالم مجود به نباشد دهنده‌ی او جواد
نباشد پس واجب است بر آنکس که گوید علت عالم جود باری است که نخست پذیرنده
این جود را ثابت کند که کیست و چون خداوند جود و مجود به پیدا است و فایده
از این عطا که بدانکس رسد که عطا مر او راست بگوید که چیست آنگاه چون آن
فایده پذیر فایده از این چیز که بجود باری موجود شده است همی بدو باز
گردد و بعضی وقت ثابت شود واجب آید که آن فایده پذیر ناقص باشد از
بهر آنکه هیچ تمام فایده پذیر نباشد و چون آن فایده پذیر بعضی وقت ناقص
باشد چاره‌ای نیست از آنکه بدین فایده که از این عطا بدو همی رسد تمام شود
پس چون این ناقص تمام شود بدین فایده نپذیرد آنگه لازم آید که آن عطا نیز
ونباید مر کسی را که گوید اگر چنین باشد لازم آید که مر باری را جود نباشد
و این محال باشد از بهر آنکه علت جود جواد حاجتمندی حاجتمند است و بی
نیاز کردن حاجتمند مر جواد را ستایش است نه نکوهش و حاجتمندی حاجتمند
با جود بخلاف جواد مر جواد را نکوهش است نه ستایش و روا باشد که جواد را
جود باشد و حاجتمند نباشد البته پس بدین قول و ذکر دهیم قول آنکس را که
گفت واجب آید که عالم قدیم است و همیشه بوده باشد از بهر آنکه علت او جود

باری است و روا نیست که باری سبحانه وقتی جواد نباشد و این قول بر ظاهر است
واما قول ما اندر آنچه ارسطاطالیس گفت و اتباع او بر آنند که ذات باری تعالی
جوهری است از عدم بوجود کننده مر معدوم را و موجود کننده مر ناموجود را
و چون این خاصیت مر جوهر او را تعالی جده ذاتی است روا نیست که گوییم
عالم وقتی نبود و یا نبوده است که گوییم امروز عالم موجود است و باز از این
گروه مر این موجود را باری از عدم سوی وجود کشیده است و آنچه از عدم به
وجود آمده باشد محدث باشد و پس از نابودگی بوده شده باشد و باز چون
گوید جوهر باری همیشه بود پس لازم آید که عالم قدیم باشد این سخن از این
فیلسوف دعوی باشد که عالم از عدم بوجود نیامده است و این سخن متناقض است
و این نتیجه نه از آن مقدمه است بلکه چون مقدمه‌اش آنست که وجود عالم
از آن است که جوهر باری جوهری موجود کننده است مر معدوم را اگر این مقدمه
راست است جوهر باری ثابت باشد پیش از آن که مر معدوم را موجود کرده بود
چون بدیگر مقدمه گوید وجود جوهر باری که بدین خاصیت مخصوص است
بذات و خاصیت قدیم است این مقدمه مر آن را خلاف باشد و خلاف را سخن نغز
نباشد از بهر آنکه قدیم بذات و خاصیت آن باشد اندر فعل که پیش از فعل باشد
و بدان مقدمه چنان گفت که پیش از فعل است تا معدوم را موجود کند و بدین
مقدمه همی گوید پیش از فعل نیست و نتیجه که میان دو مقدمه‌ی مخالف پدید
آید دروغ زن آید چنین که این نتیجه است تا از یک روی همی چنان آید که عالم
محدث است چون مر او را جوهر باری از عدم بوجود آورده است و از دیگر روی
همی چنان آید که عالم قدیم است چون وجود کننده‌ی او قدیم است بی سبقی که
مر موجد این موجود را وست و چون گوید باری جوهری است که خاصیت او موجود
کردن معدوم است و این مقدمه راست باشد آنگاه بدیگر مقدمه گوید عالم موجود
کرده‌ی آن جوهر است نتیجه از این دو مقدمه آن آید که جوهر باری سبحانه محدث
از بهر آنکه موجود کرده محدث باشد بضرورت و چون موجود از موجود کننده خاصیت

او موجود شده باشد نه بارادت وجودِ موجود با وجودِ موجودکننده برابر بلند
وچون موجود محدث باشد و موجودکننده با او برابر باشد موجودکننده نیز محدث
باشد واین برهانی عقلی است بر بطلانِ قولِ این گروه پس درست کردیم که روا
نباشد که وجودِ عالم از جوهر باری بخاصیت باشد و هر که چنین گوید مر باری را
محدث گفته باشد واما قول آنان آنچه گروهی گفتند که محدثِ عالم مقر بودند
که حدوثِ عالم بدفعاتِ بی‌نهایت بوده است و بدفعاتِ بی‌نهایت خواهد بودن
آنست که گوییم این دفعه که ما اندر اوییم از دو بیرون نیست یا آخرِ دفعاتِ گذشته
است یا اولِ این دفعاتِ آینده است اگر آخرِ آن دفعات است پس این دفعه نهایتِ آن
دفعات است از بهر آنکه آخرِ آن است و آنچه از معدودات مر او را آخر باشد مر
او را بضرورت اول باشد از بهر آنکه اگر آن دفعات را اول نبودی بآخر نرسیدی
واگر این دفعه که ما اندر اوییم اولِ دفعاتِ آینده است آنچه مر جملگیِ آن را اول
باشد از معدودات ناچار مر او را آخر باشد با آنکه بدین قول دو بی‌نهایت لازم
آید و محال باشد که دو بی‌نهایت باشد برابر یکدیگر که هرچند از یکی کم
همی‌شود اندر دیگر همی افزاید آنگاه نه کلِ این بی‌نهایت نقصان پذیرد
و نه کلِ آن بی‌نهایت زیادت شود و این قول متناقض است و چون حدوثِ عالم معلوم
چنانکه اندر شرحِ ایجابِ حدثِ عالم پیش از این اندر این کتاب سخن گفتیم و درست
کردیم که بدفعاتِ بی‌نهایت آفرینشِ عالم محال است پیدا آمد که بودشِ عالم هم
این یک دفعت است و آنچه محدث باشد مر زمانِ او را اول باشد و آنچه مر زمانِ
او را اولی باشد مر زمانِ او را آخری باشد و آخرِ زمانِ او بر حاصل شدنِ مقصودِ
صانعِ او باشد از آفرینشِ او از بهر آنکه محدث مصنوع باشد و مر صانع را اندر
مصنوع غرضی باشد که آن غرض مر او را جز بدان مصنوع حاصل نشود و آن غرض
علتِ تمامیِ آن معلول باشد و چون غرض از او حاصل آید مصنوع برخیزد پس
درست کردیم که عالم روزی یعنی هنگامی برخیزد واکنون ببیانِ علتِ عالم
مشغول شویم و قولی موجز و مشروح بحجتهای مقنع و دلیلهای روشن

بگوییم بتوفیق الله تعالی وحده و گوییم که حکما مر هر مصنوعی را چهار علت
گفته‌اند نخست از او علتِ فاعله چون زرگر و درودگر و دیگر علتِ هیولانی چون
سیم و نگین و چوب و عاج و سه دیگر علتِ صورتی چون صورتِ انگشتری و تخت
و چهارم علتِ تمامی چون پوشیدنِ پادشاه مر انگشتری را و نشستنِ او بر تخت و
گفتند که از این علتها علتِ فاعله شریفتر است پس از آن علت علتِ تمامی شریفتر
که غرضِ صانع از صنعِ آن است و هیولی و صورت خادمان مر فاعل را اندر
حاصل کردنِ غرضِ او از مفعول پس واجب آمد بر ما که این مصنوع عظیم که عالم است
مر این چهار علت را باز جوییم تا چرائیِ آفرینشِ عالم از آن مارا ظاهر شود که
فایدهٔ آن بزرگ است پس گوییم که عالم موجود است و محسوس است بحواس ما
پس باید که بدانیم که چیست و بدانیم که چگونه است و بدانیم که چراست تا مر چهار
علتِ او را دانسته باشیم و چون عالم بکلیتِ خویش جسمی مصور است بصورتهای
متضاده و مختلف و بشکلها و رنگهای بسیار که هر یکی از آن شکلها و رنگها
همی فعلی آید که آن فعل از آن همی بدان صورت و شکل و رنگ آید معلوم است که
مر این جسدِ کلی را بدین صورتها و شکلها و رنگها و طبعها صانعی کرده است بخواست
خویش و دلیل بر درستیِ این قول آنست که روا نیست که یک جوهر مر دو صورتِ
متضاد را بر تعاقب جز بقهرِ قاهری بپذیرد و هیولی جسم یک جوهر است که مر
صورتهای متضاد و مختلف را از گرمی و سردی و تری و خشکی همی پذیرد باز نیست
و مر آن یک جوهر را روا نیست که دو فعلِ متضاد اندر یک چیز بیاید جز بخواست
صانعی قاهر و از جواهرِ عالم هم کون همی آید و هم فساد و هم جمله شدن و پراکندن
بی آنکه مر او را خواستی است و زندگی پس ظاهر شد است مر خردمندان را که مر این
جوهر را صانعی است که این فعلهای متضاد از این جوهر بخواستِ آن صانع همی آید
پس بدین شرح مارا علتِ فاعلهٔ عالم موجود معلوم شد و چون صورتهای
نخستینِ مفردات از گرمی و سردی و تری و خشکی اندر اجسامِ عالم گردنده است
مر عقلا را ظاهر شد است که یک جوهر است که مر این صورتهای متضاد را همی

نیز بود وان هیولی است پس علتِ هیولانی او باعلتِ صوری او ظاهر است امّا
علتِ تبدّلِ صورتهای متضاد اندر هیولی تا زمانی بعضی از هیولی مر گرمی و
خشکی را پذیرفته باشد و بسببِ این صورتها آتش نام باشد و پس از آن گرمی آن
آن هیولی بسردی بدل شود و خشکی بتری بدل شود تا بسببِ بدل شدنِ این
صورتها بنامِ خویش اندر همان هیولی آب نام شود آن است که هیولی آبست
مر پذیرفتنِ معردات را و همچنانکه ممکن است که هر چه مر گرمی را پذیرد
نیز ممکن است که مر سردی را بپذیرد و آنچه اندر حدِّ امکان باشد و مر او را
بازدارنده نباشد ناچار بفعل آید چه اگر بفعل نیاید نامِ امکان از او بیفتد
و از عدلِ صانعِ عادل روا نباشد که چیزی آفریند و مر آن چیز را کردنِ فعلی
بایستنِ فعلی ممکن باشد آنگاه آن چیز آن فعل نکند یا مر آن فعل را نپذیرد
این است علتِ تحوّل و تبدّلِ صورتهای متضاد اندر هیولی و مانع است مارا
سخن گفتن اندر علتِ تمامیِ عالم که آن است علتِ چرائیِ او پس بنگریم اندر
مصنوعاتِ طبیعی و نباتی و حیوانی و انسانی تا علتِ تمامی از آن بآغازِ آن پدید
آید یا بمیانه یِ آن یا بآخرِ آن و همی یابیم مر علتهایِ تمامی را اندر جملگیِ مصنوعات
که اندر آخرِ آن همی پدید آید چنانکه آخر چیزی که از نبات پدید آید تخمِ او همی
پدید آید که علتِ نباتِ او بوده بود و آخر چیزی که از حیوان پدید آید نطفه
پدید آید که علتِ حیوانِ او بوده بود و اگر چیزی که از مصنوعِ انسان پدید
آید آن بود کز آن پس نیز بر آن مصنوع چیزی پدید نیاید چون پوشیدنِ شاه
مر انگشتری را و نشستنِ او بر تخت و جز آن پس گوئیم که علتِ تمامی مر عالم را
چیزی است که باز پسین چیزی اندر عالم او پدید آمده است و لازم آید از
استقرایِ نظایر که باز گشتنِ منافعِ آن مصنوع جملگی بدو باشد و مر آن را
با آن نیز دیگر فضلها باشد چنانکه چون تخمِ نبات علتِ اوست همه منافعِ
نبات همی بتخمِ او باز گردد و مر آن تخم را با آن نیز قوتِ رستن و یافتنِ مزه و
بوی و رنگ است که مر نبات را از آن چیز نصیبت و همچنین مر نطفه یِ حیوان را

در همه نسخه‌ها لفظ اگر نوشته شده ولیکن بجای آن لفظ آخر ظاهر است

با آنکه مر همه فوایدِ حیوانی را یافته است بر حیوان فضل است بدانچه اندر
او قوتی به خطاب است مر پدید آوردنِ اشخاص را کز هر شخصی مر همان نطفها
که آن حیوان نیز پذیرفته است پدید بود و همچنین مر پادشاه را که انگشتری بر
دست کند و بر تخت نشیند تا آنکه منافعِ این هر دو مصنوع بدو باز گردد
بر این دو مصنوع فضلهایِ بسیار است و چون عالم بجملگی با افلاک و انجم و
امهات و موالید بود و معلوم بود که موالید پس از این اصول پدید آمده است
گفتیم که تمامیِ عالم اندر موالید است نه اندر اصولِ آن از بهرِ آنکه چیزی
کز آن چیزِ دیگر پدید آید بودشِ آن چیزِ پیشین از بهرِ بودشِ آن چیزِ پسین
بوده باشد و چون موالید انواع بسیار بود بنگریم تا منافعِ همه موالید به
کدام مولود همی باز گردد که مر آن مولود را بر آن دیگران فضلهایِ بسیار است
تا بدانیم که علتِ تمامیِ عالم آن مولود است و بدین صفت مر مردم را یافتیم که
منافعِ آن همه امهات و موالید بدو باز گردنده است و مر او را بر همه امهات و موالید
فضل است امّا فضلِ مردم بر حیوان است بعقلِ ممیزه و مر حیوان را بر نبات فضلت
بروحِ حسّی و حرکتِ بخواست و نبات را بر امهات فضل است بروحِ غذائی و پذیرفتنِ
آرایشهایِ روحانی پس مردم بچهارم درجه یِ فضل است که مر او را بر عالم است و
گواهی داد مارا بر آنکه مردم علتِ تمامیِ عالم است نخست رسیدنِ همه قوتهایِ عالم بدو
چون رسیدنِ همه قوتهایِ درخت ببارِ او و چون رسیدنِ همه قوتهایِ حیوان
بنطفه و عاجز ماندنِ دیگر موالید که ایشان علتِ تمامیِ عالم نبودند از پدید کردنِ
آن نعمتها که مردم از عالم پذیرفت و قدرت یافتنِ مردم بر آن چون علم و زرِ
خوی و آبِ دهان و آبِ بینیِ حیوان کز علتهای تمامیِ حیوان نبودند از پدید کردنِ
آن معنیها کز نطفه پذیرفت از حیوان و قدرت یافتنِ او بر آن چون علتِ تمامیِ
حیوان او بود آنگاه گوئیم که مر هر چیزی را کمال و لذتِ او اندر تمامیِ اوست از
بهرِ آنکه آرایش و بها و رونق از آثارِ لذت است چنانکه بی‌نظمی و آشفتگی و
پژمردگی از آثارِ درد و رنج است و چون مر نبات را کمال و جمالِ او بتخمِ او بود

همی دانیم که لذّت مر نبات را بتخم او تمام شد و از آن پس مر او را نیز لذّت
یافتنی نماند همچنانکه حیوان بکمال و جمال خویش آنگاه رسید که مر او را
نطفه که علّت تمامی او بود حاصل شد بینی که مر حیوان را از او لذّتی بایستی
حاصل شد که از آن پس نیز لذّتی دیگر نیافت و آن لذّت مر او را بر همه لذّات او
بفزود و پس همچنین عالم چون مردم بکمال رسید و مردم جزوی از اجزای او
بود لذّتی یافت که از آن عظیم‌تر لذّتی نبود مر او را از بهر آنکه عالم بمردم بعلم رسید
و پس از نادانی دانا شد و بقای عالم بدین لذّت است همچنانکه بقای نبات
و حیوان بلذّت تخم آوردن و زایش است و نیز گواهی داد ما را بر آنکه مردم علّت
تمامی عالم است مسخّر گشتن امّهات و موالید عالم مر مردم را چون مسخّر بودن
نبات با همه آلات خویش مر بار و تخم را و چون مسخّر بودن حیوان با همه آلات خویش
مر نطفه را امّا مسخّر بودن افلاک و امّهات مر مردم را بظاهر آن است که مردم مر
افلاک و انجم را همی بر مرادهای خویش کار بندد بقوّت عقل چنانکه مر منجّمان را
از او همی بتواند گرفتن بشناختن وقتهای مسعود و از نحوستهای او همی
تواند کردن بشناختن زمانهای منحوس و کار بستن مردم مر طبایع چهارگانه را
بر حسب مرادهای خویش ظاهرتر از آن است که بشرح آن حاجت آید و مسخّر بودن
این آبا و امّهات مر مردم را بباطن آن است که این کار عظیم که افلاک و انجم و امّهات اندر
آن بمنزلت دست افزارها و هیولی‌اند شریف‌تر از مردم چیزی همی حاصل نه
و صانع قادر مر این دست افزارها و هیولی را از بهر این مصنوع مسخّر کرده است
بدین دعوی این آیت مسخّرات بسبب بودش مردمند چنانکه خدای تعالی همی گوید
وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
و بدان گفتیم که از عالم چیزی بهتر بفضل از مردم پدید نیامد که بر عالم جز مردم
چیزی پادشاه نشد و نیز گواهی دهد ما را بر آنکه مردم علّت تمامی عالم است و آن
علّت چرائی او است برخوردار شدن مردم بچیزهائی از عالم که مر هیچ حیوان دیگر را
از آن برخورداری و شادی نیست چون جواهر گداختنی و بدیع گرفتنی و لذّت

و شادی یافتن او از آن و از چیزهائی که مر آن را مزه‌های خوش و گوناگون است
و چیزهائی که مر آن را بویهای خوش و گوناگون است و نیز از چیزهای خوش
مزه و ناخوش بوی و لیکن مر او را نفع دهنده است اندر داروها و نیز کار بستن
مردم مر جانوران زیان کار درنده را از پرندگان چون باز و شاهین و جز آن
و از درندگان چون یوز و سگ و جز آن اندر منافع خویش بشکار کردن مر جانوران
عاصی را و باز داشتن او مر این حیوانات را از فساد طبیعی بی نفع و چون روا
نیست که حکمت باطل باشد و این معنیها اندر این چیزها بحکمت نهفته است نه
لذّتها اندر طعامهای مختلف مزه و فایده‌ها اندر داروهای ناخوش بوی
و ناخوش مزه و آموختن اندر مرغان درندگان شکاری و جز آن و پدید آمدن
این حکمتها جز بمردم نیست از این چیزها پس اگر مردم نباشد این همه حکمتها که
عالم بدان تمام است باطل باشد و چون مردم هست این حکمتها بهستی او خود همی
تمام یافت پس مردم علّت تحقیق حقایق حکمت باشد چنانکه نیستی او مبطل
حقایق حکمت است و چیست حقومندتر بعلّت چرائی عالم از آنچه شریف‌تر حکمت
عالم بدو رست و همی بدو پدید آید و آن مردم است که حکمت بوجود او اندر صنعت
حق است و بعدم او باطل است و چیست سزاوارتر بدانکه گوئیم این صنع پر حکمت
از بهر ظهور او فراهم شده است از جوهری که آموزگار او خدای است چنانکه اندر
کتاب عزیز خویش همی گوید الرَّحْمَٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ و
اگر بذکر آنچه مردم بدان قادر است و از آن فایده گیرد نفع و منافع بدو بازگشته
مر هیچ جانور دیگر را اندر آن و از آن منفعت و لذّت نیست و وجود آن منافع
و لذّت بوجود مردم است مشغول شویم سخن دراز شود و از غرض خویش اندر
این کتاب که آن باز نمودن است که مردم از کجا همی آید و کجا همی شود فرو مانیم
پس گوئیم همچنانکه چون پادشاه انگشتری در انگشت کرد و بر تخت نشست
از آن جمال و بها یافت و بدان جمال و بها از مانند بودن بدیگر مردمان که همسر
او بودند جدا شد و حال او بدان بهتر از حال همجنسان او شد ما بدانستیم که

مقصود دیگر بود و دیگر از ساختن انگشتری و مثال این حال بود که پادشاه
نصیب دیگر چون مردم از چیزهائی که اندر عالم بود از جواهر قیمتی و ابریشم
و مشک و کافور و جز آن که دیگر جانوران با مردم اندر جنس حیوانی بودند
از آن بی نصیب بودند جمال و بها و لذت یافت و بدان از مانندهٔ بودن بدیگر
جانوران جدا شد و حال او بدان جز از حال هم جنسان او شد بدانستیم که
مقصود صانع عالم از ساختن عالم و نهادن این چیزهای فاخر و گوهرها
اندر او آن بود تا این فایده پذیرد و جمال گیرنده که مردم است از آن فایده و جمال
پذیرد این حجتهای عقلی که یاد کردیم اندر آنکه مردم علت چرائی عالم است همه
ظاهر است و مردم را از آفرینش آلات اندر یابنده دو آمده است یکی از آن
حواس ظاهر است که بدان مر محسوسات و مشاهدات را اندر یابد و دیگر حواس
باطن است که بدان مر چیزهای نامحدود و نامتناهی را اندر یابد و چون مردم
بدین حواس ظاهر که یابندهٔ متناهیات جسمانیات است مر جملگی این متناهیات
اندر یافت و مر جملگی فواید و منافع را از آن بگرفت و اندر این متناهیات همه
منافع و فواید او بود لازم آید که بحواس باطن که یافته است و آن یابندهٔ
نامتناهی است مر فواید کلی را که عقلی است اندر یابد و بپذیرد و اندر آن
نامتناهیات مر او را فواید و منافع است و دلیل بر آنکه مردم بحواس ظاهر خویش
از همه فواید و لذات و منافع که اندر این عالم موجود است بهره یافته است
چیزی از آن از او اندر نگذشته است و بر او پوشیده نمانده است آنست که نطقها
دراز است تا چیزی پدید نیامده است اندر این عالم که پیش از این مردم بر این
مطلع نبوده است و نیز چون آثار حکمت اندر این صنع محکم پیدا است درست شد است
که صانع این مصنوع محکم حکیم است و از حکمت حکیم روا نیست نهادن چیزی معنی
از چیزها و معنیها اندر مصنوع خویش که اندر آن مر آن چیزی که مقصود او از
آن مصنوع آن چیز باشد فایده و منفعتی نباشد و پس از آن نیز از حکمت او روا
نباشد که آن چیز که آن منفعت از بهر او نهاده باشد اندر مصنوع خویش پدید

نرسد که اگر چنین باشد آن ضایع کردن حکمت باشد و ضایع کردن حکمت
جهل باشد و حکیم جاهل نباشد پس ظاهر کردیم بدین فصل منطقی که مردم همه
فواید و منافع که اندر امهات و موالید عالم است مطلع شده است و چیزی
بر او پوشیده نمانده است مگر چیزهائی که صانع حکیم مر خلق را بر آن اطلاع
نداده است از بهر آنکه گزیده‌ای از گزیدگان خویش را بر آن مطلع کند که اندر
آن خلق را خیری و صلاحی عظیم باشد یعنی که آن معجز باشد مر آن گزیدهٔ
خدای را بر واقف شدن سری از اسرار طبایع و دلیل بر آنکه مردم بحواس
باطن خویش بر چیزهای نامتناهی و نامحدودی مطلع خواهد شدن
آن است که قوت حواس باطن نیز نامتناهی است و چون بحواس متناهی قوت
موجودات متناهی را یافته است ظاهر شده است که بحواس نامتناهی قوت مر
موجودات نامتناهی را همی بخواهد یافتن بخاصه چون مر اصل نامتناهیها را
که آن عقل است بی نهایت است و نیابد مر منافع را با این حجت که گفتیم که
گوید چون مردم بر نامتناهی مطلع شود آنگاه نامتناهی مر او را متناهی باشد
از بهر آنکه چون روا است که آسمانی عظیم با سعت خویش همی اندر نقطهٔ باصرهٔ
چشم مردم گنجد و چندین هزار صورت مخلوق و مختلف اندر قوت متخیلهٔ
مردم همی گنجد که جای او در کاسهٔ سر است نیز روا باشد که نامتناهیات
مر قوتهای نامتناهی مردم را مقصود شود با بی نهایتی خویش و گواهی داد
ما را بر درستی این قول که گفتیم مردم بحواس باطن همی بر کلیات نامتناهی
روحانیات مطلع خواهد شدن ضایع شدن این حواس ظاهر ما که اندر آفرینش
بود و چون مردم بدین حواس ظاهر کل فواید جسمانیات را بیافت لازم آید
که بدان حواس باطن مر کل فواید عقلانی را بیابد و آن قوتهای نامتناهی ضایع
نشود چنین که این قوتهای متناهی ضایع نشد و نیز گواهی داد ما را بر درستی
این قول آنکه اندر زمان زندگی که این عالم بدین حواس باطن همی حاجت
نیاید و این حواس پذیرندهٔ حکمت است و با قوتهای بی نهایت است و

چون این حواس که پذیرنده‌ی چیزهای فانی بود باطل نبود روا نیست که
آنچه پذیرنده‌ی حکمت باشد وجود او باطل باشد و چون این بواطن باطل
نیست واز این مردم را اندرین زندگی کن رنده فایده نبود پس بضرورت
لازم آید که فواید از آن پذیرد سپس از آن رسد کز این عالم بیرون شود
امّا اگر مر این حواس باطن را اندر آموختن حکمت و شناختن معقولات
جستن لذّات باقی و آنچه مر او را از بهر آن بدین صورت با این آلات پدید
آوردند کار نبندد هیچ فایده‌ای از فواید روحانی نرسد البتّه و جاوید
اندر شدّت بماند همچنانکه هر که مر حواس ظاهر خویش را اندر فایده
گرفتن از چیزهای جسمی کار نبندد هیچ لذّت جسمی نرسد **آنگاه گوییم**
همچنانکه تمامی عالم بمردم بود و درست شد این قول بگواهی آفرینش و آن
پدید آمدن مردم بود پس از پدید آمدن همه چیزهای عالم و سالاری
کردن او بر همه عالم نیز تمامی نفس مردم بعقل است **گواه داد** ما را بر درستی
این قول پدید آمدن عقل در مردم پس از پدید آمدن همه چیزهای مردم
که مردم بدان مردم است و سالاری کردن عقل بر نفس مردم که سالار جسد
مردم اوست و چون مردم از عالم بمنزلت عقل است از نفس و مر همه فواید
جسمانی را بحواس ظاهر خویش یافت پس از آنکه حواس او بغذاهای جسمانی
پرورده شد لازم شد که نفس مردم مر همه فواید روحانی را بحواس باطن خویش
بیابد چون حواس باطن او بغذاهای علمی پرورده شود و چون مردم بذات
خویش جسمی است بنفس ایستاده و عالم جسمی موجود است و لذّت جسمانی
از او بمردم رسیده است لازم آید که عالم نفسانی نیز موجود است و لذّت روحانی
از او بمردم برسد و چون نفس مردم مر فواید و لذّات را که آن درین عالم اجسام
نرم و کثیف پیوسته بود بیافت و از آن بلذّت رسید با آنکه او خود نیز بجسد
پیوسته بود واجب آید که مر فواید را و لذّات روحانی را که از اجساد دور است
چون او نیز از این جسم که جسد اوست مجرّد شود تمام تر و بهتر یابد **آنگاه گوییم**

چون نفس مردم کالبد را که زمانی دیر بدو پیوسته بود زنده داشت ما را ظاهر
شد که او بذات خویش زنده بود نه بچیزی دیگر چنانکه شرح آن پیش از این اندر
اثبات نفس گفتیم و چون بذات خویش زنده بود زندگی رفت از بهر آنکه آنچه زندگی
او بذات خویش باشد نمیرد و حال او چون این بود ظاهر شد که اینجا نه بدان
آورده بودندش تا همچنان باز شود که آمده بود از بهر آنکه هر که بر چیزی
مشغولی کند بی آنکه از آن چیز مر او را فایده باشد آن مشغولی از وی بازی
باشد و صانع حکیم از بازی دور است چنانکه همی گوید **أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ**
عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ و چون هر نفسی اندرین عالم زنده و نادان آید
و مر او را دانش اندرین عالم حاصل شود پیدا آمده است که مر نفس را اندرین
عالم بدان همی آرند تا علم که مر او را نیست اندرین عالم بدو رسد و بجای خویش
از پس اندرین معنی اندرین کتاب سخن بگوییم **و گواه داد ما را بر درستی این**
قول ناشناختن کسی که مادر زاد نابینا زاید مر شکلها و رنگها را چون مر اجسام
شکل ملوّن را بجای بیند بیاوفته باشد و من دیدم بمصر مردی سخت حافظ
و بر من همه علم حساب خواند و چون بر بعضی از آن احاطت یافت کتاب جبر و
مقابله را بخواند بی شکل بتلقین و همه علمهای آن را بحکایت یاد گرفت و بجایی
رسید اندرین علم که بسیار کس از مردمان نویسنده بدان محل نبودند آنگاه خواست
که کتاب اقلیدس را بخواند من سخت مر او را آزموده یافته بودم که مر شکل را تواند
شناختن و پرگار را باز کرده بدست او دادم تا بسود و حلقه‌ی آهنین گرد بدو دادم
تا بسود و گفتم مر این حلقه را گردی او شش چند دهان این آهن دو شاخ است
که نام او پرگار است راست نه بیش و نه کم البتّه مر آن را تصوّر نتوانست کردن و از
علم هندسه نومید شد چون بر شکل مطّلع نشد البتّه و چون این حال معلوم شد
دانستم که مر نفس را اندرین عالم بدان آورده‌اند تا آنچه مر او را نیست و آن علمست
بقوّت خویش و اوپذیرنده‌ی آن است بدو برسد **و بدین شرح** ظاهر شد که علّت
بودش عالم رسیدن نفس است بعلم و دیگر از عالم هیچ حاصلی نیست **و چون** مر

مر او را شعاع دایره است

از آموختن علم لذتی حسی نیافت بلکه از بسیاری لذات جسمانی باز ماند آنچه
لذت نفسانی قوی‌تر بود لازم آید که مردم بتمامی این لذت بعالم خویش رسد
بدان وقت که از کثافت و تیرگی جسد جدا شود و آن گروه که گفتند عالم هرگز
بر نخیزد با ما اندر آن که علت عالم رسیدن نفس مردم است بلذت باقی پس
از آنکه اندر این عالم علم حاصل کرده باشد و عمل بعلم گذارده موافق بودند
و ما را که گفتیم عالم بآخر برخیزد مخالف شدند و حجت آن آوردند بر دوام
بقای عالم که گفتند نفس جوهری ناتناهی است و رسانیدن مر او را بلذات
باقی از باری سبحانه بر او رحمت است و رحمت باری نیز ناتناهی است پس روا نیست
که گفتند که عالم برخیزد از بهر آنکه جوهر ناتناهی سپری نشود و چون سپری
نشود روا نباشد که از رحمت ناتناهی که خداوند ارحم الراحمین است چیزی بی
بهره باید و چیزی بی بهره بماند و ما که همی گوییم بآخر عالم حسی برخیزد حجت
آن داریم که همی گوییم باری سبحانه بقدرت تمام خویش جوهری ابداع کردست
تمام و آن عقل است و بمیانجی عقل از آن قدرت تمام جوهری پدید آورده است
تمام شونده و نتایج آن جوهر اندر حاصل شدن نفوس حکما و عقلا است از
پیغمبران و اتباع ایشان بیاری عقل و روا نباشد که آنچه او تمام شونده بجهد
و عنایت الهی بمیانجی عقل کلی بدو پیوسته باشد هرگز تمام نشود که این
قول عجز بتمام کننده که عقل است باز گردد و اگر عقل عاجز باشد پدید آرنده
او که مبدع حق است تمام قدرت نباشد و این قولی محال است پس واجب آید
که این جوهر تمام شونده که نفس است روزی تمام شود و چون این عالم از
بهر تمام شدن او ساخته شده است و ظاهر کردیم که واجب است که او تمام شود
پیدا شد که واجب است که عالم بر سر تمام شدن او برخیزد و گفتیم پیش از این
که چون تمام شوند که معنی او ناقص است نباشد تا رسیدن رحمت الهی بدو نیز
چیزی نباشد که مر آن را بی رحمتی شاید گفتن و این سپری شدن رحمت نباشد
بلکه فضل رحمت باشد بر طاعت پذیرندگی آن و این قول نیکوتر از آن است که

آن گروه گفتند که نفس جوهری ناتناهی است و هرگز سپری نشود و رحمت خدا
باقامت عالم و پرورش نفس همیشه پیوسته باشد از بهر آنکه این قول چنان
باشد که رحمت بی‌نهایت خدای هرگز همی مر آن حاجتمندی را که نفس است بی
نیاز نخواهد کردن و ابد الدهر نفس حاجتمند باشد و این سخن ناخوب و
زشت اعتقادی باشد که گوییم خدای حاجتمندی آفریده است که هرگز مر
آن حاجتمند را بقدرت و رحمت بی‌نهایت خویش بی نیاز نتواند کردن که عقل
از این سخن مستوحش گردد و ما این قول نگزیریم و الله تعالی هو الموفق و المعین

قول بیستم

اندر جواب آنکه گویند صانع حکیم مر این عالم را چرا پیش از آنکه آفرید نیافرید

این سؤالی است که دهریان انگیخته‌اند مر آن را و خواهند که از لبث عالم
بدین سؤال دست کنند بر مردمانی که محدثی عالم معترفند و مقران محدث عالم
بدو گروه‌اند گروهی موحدان‌اند که گویند جز هویت باری سبحانه هرچه
هست آفریده باری است و قول من این است و دیگر گروه گویند که با باری سبحانه
چهار جوهر دیگر قدیم است یکی نفس و دیگر هیولی و سه دیگر مکان و چهارم
زمان و این گروه گفتند که چهار چیز همه ملک خدای است ملک ابدی و چون
خدای همیشه پادشاه بود روا نباشد که خدای پادشاه قدیم باشد و ملک او محدث
باشد و چون دهریان گفتند اگر خدای تعالی همیشه توانا بود بر آفریدن عالم
مر او را از آن باز دارنده نبود از بهر آنکه اندر ازل با او چیزی دیگر نبود که مر
او را از این صنع باز داشت و آفریدن عالم حکمت بود و روا نیست که حکیم اندر
پدید آوردن حکمت بی بازدارنده‌ای مر او را از آن تاخیر کند چرا پس مر عالم را
پیش از آنکه آفرید بیافرید و تا بدان هنگام که آفریدش چرا اندر آفرینش او
تاخیر کرد و این گروه که مقران بودند بمحدثی عالم و مر زمان را جوهر گفتند
[illegible] باری سبحانه مر این چهار چیز را قدیم گفتند که یاد کردیم از بهر آنکه
چون گفتند زمان قدیم است و مر جسم را حرکت اندر زمان بود جسم و حرکت

قدیم آمد و چون جسم اندر مکان بود مکان قدیم آمد و چون جنباننده‌ی جسم نفس
بود نفس قدیم آمد پس مر این چیزها را قدیم گفتند تا از این سؤال برستند و
گفتند که بودش عالم بدین نعات بی نهایت بوده است و ما بطلان این قول را
پیش از این ظاهر کرده‌ایم و موحدان که گفتند همه‌ی موجودات آفریده‌ی خدای است
بد و گروه شدند اندر این سؤال و گفتند خدای مر عالم را بخواست خویش
آفرید و ما را با خواست خدای کار نیست و این گروه حشویان امتند که مر
جهل را علم نام نهادند و بر آن ایستاده و کار دین بغلبه کنند و دیگر گروه
از موحدان که جویندگان رخصا بیند گفتند که چون عالم نبود زمان نبود از بهر
آنکه زمان خود حرکت فلک است و چون فلک نبود حرکت نبود و چون حرکت
نبود زمان نبود پس گفتند این گفتار که خدای تعالی مر عالم را پیش از آنکه آفرید
چرا نیافرید گفتاری بی معنی است از بهر آنکه پیش از آن زمان نبود و خداوند
کتاب محصول و جز او کسان که مر زمان را جوهر گفتند جواب این گروه بدان دادند
چنانکه پنگان ساعت مر زمان روز را همی پیماید بحرکت خویش نه مر زمان
روز را همی موجود کند پس همچنین فلک بحرکت خویش گفتند مر دهر نابوده
را همی پیماید نه همی زمان را موجود کند و گروهی از متکلمان که باعتزال
معروفند گفتند که چون کارهای خدای تعالی بحکمت است و عالم محدث
دانیم که خدای تعالی اندر آفرینش او تا بدان هنگام که مر او را آفرید تاخیر بدان
کرد که حکمت اندر آن بود از بهر آنکه همان کار که هنگامی نیک آید بدیگر
هنگامی بد آید و آن کسان که پنج قدیم گفتند جواب معتزله را از آن بدان دادند
که گفتند چون همی گویید که خدای بود و هیچ چیز دیگر نبود لازم آید که بهر
وقتی که مر این عالم را آفریدی همچنین آمدی از بهر آنکه بد آمدن کارها
بوقتی و نیک آمدن کارها بوقتی اندر عالم بسبب تاثیر ستارگان و پیوستن
ایشان بیکدیگر است مر روز نحس و سعد و سبب تاثیرات آن همی بر مرکز خاک
بد آید و چون عالم نبود و جز باری سبحانه چیزی نبود کز او خرابی و خللی

و خللی آمدی همه وقتها مر آفریدن عالم را چون یکدیگر بودند با آنکه روا
نیست توهم کردن که خدای تعالی همی انتظار کرد تا زمانه موافق بیاید مر آفریدن
عالم را مگر گویید که خدای مر زمان را چنان نتوانست کردن که مر او را همی
بایست و از این قول که گفتند عجز بحدوث باری باز گردد و گروهی از موحدان
اندر جواب این مسئله گفتند که خدای تعالی مر عالم را از بهر آن آفرید تا مردم را
بنعمت جاویدی رساند و رحمت خویش را بر او بگسترد و چون رحمت پذیر نبود
از خدای مر این فعل را همه وقتها مانند یکدیگر بود و جواب این گروه دهریان به
آن دادند که گفتند بدین قول که شما گویید آفرینش عالم از خدا نه نعمت
و نه حکمت از بهر اینکه شما همی گویید که بیشتر از خلق همه بعذاب جاویدی
خواهند رسیدن و شکی نیست اندر آن که خدای تعالی پیش از آنکه مر خلق را
بیافرید دانست که حال ایشان بعاقبت این خواهد بودن که همی گویید پس اگر
آفریدن عالم از بهر آن بود تا بدان اندکی مردم نعمت رسند واجب آمد و حکمت
بود مر این آفریدن عالم را تا بیشتر از خلق بعذاب رسند واجب نیاید و حکمت
نبود و تاخیر اندر این کار نابایستنی نه تا آن هنگام که آفرید و گروهی از متکلمان
و فلاسفه‌ی صوری و جز آن گفتند که جز هویت باری همه چیزها آفریده‌ی
اوست و خدای تعالی پادشاه و آفریدگار و روزی دهنده بود آنگاه که نه پادشاهی
بود و نه آفریده‌ای و نه روزی خوار و حجت بر این قول آن آوردند که گفتند
چیزها یا بقوت باشد یا بفعل باشد و قوت دو است و فعل نیز دو است یک فعل
از او بقوت است چون مردم نادبیر که بحد قوت دبیر است یعنی که چون بیاموزد
دبیر شود و از حیوان بی سخن که او بحد قوت دبیر نیست هرگز از او دبیری نیاید
و دیگر بفعل است چون مردم دبیر گشته کز آن قوت اولی بفعل آمده است و دبیری
آموخته است و همی نویسد و گفتند همچنین قوت نیز دو است یکی قوت اولی است چون
قوتی که اندر کودک است در آموختن دبیری و دیگر قوتی است که اندر دبیر است
از نوشتن نامه و این قوت دوم است و قوت دوم فعل است مر قوت اول را و قوت

مر فعل دوم را از بهر آنکه فعل نیز دو است یکی فعل اوّلی است و آن چون نبشت
که مردم را حاصل شود از قوّت اوّل که مر او را باشد بر آموختن آن و چون دبیر
گشت از قوّت نخستین آید تا بفعل نخستین آنکه فعل دوّم او آنست که بنویسد
بوقت نوشتن اندر فعل دوّم باشد چنانکه چون بتواند نوشتن و ننویسد اندر
فعل اوّل باشد که آن بر وجهی قوّت دوّم است و بر وجهی فعل اوّل است آنگاه مر ایشان
گفتند که چون خدای تعالی توانا بود بر پدید آوردن پادشاهی و آفرینش و افزونی
و روزی خوار و بر نگاه داشتن پادشاهی و آفرینش مر او را و روزی دادن روزی
خوارگان و این صنعها از او پدید آمده است دانستیم که اندر ازل ملک و خالق
ذات او بود بفعل نه بقوّت یعنی بفعل او بود تا کسی نگوید که مر خدای را همی فعل
بقوّت گویند که آنچه بحقیقت قوّت باشد ضعیف باشد و حاجتمند باشد بدیگری
که مر او را از آن قوّت بفعل آرد بر مثال کسی که چون بیند که نامه‌ای تمام و نیکو
نوشته هر چند که پیش از آن ندیده باشد که او چیزی نوشته باشد خردمندان
حکم کنند که این مرد نویسنده بود بفعل تا بتوانست نوشتن و نگویند که او بحقیقت
قوّت دبیر بود و ما گوییم که هر چند این سخن از آن دیگر سخنان قوی‌تر است و
بحق نزدیک‌تر است مقنع و قاطع نیست از بهر آنکه اگر کسی از این کس بپرسد که
آن مدّت که خدای مر عالم را نیافریده بود متناهی بود یا بی‌نهایت بود نتواند گفتن
که بی‌نهایت بود از بهر آنکه مقرّ است که سپری شد و آنچه سپری شود متناهی باشد
و چون آن مدّت چیزی نبود مگر مدّت بی‌صنعی خدای تعالی آغاز آن مدّت سپری
شدن آن مدّت ثابت شود و آنگاه لازم آید که خدای سبحانه محدث باشد از بهر آن
که آنچه مر زمان آن را اوّل و آخر باشد محدث باشد و چون این قول همی مر این
جوینده را از او بمحال رساند دانستیم که این قول محال است پس قولی بیاوریم
اندر این معنی تا این غایت که ما مر این کتاب را تألیف کردیم و آن اندر سنه
ثلاث و خمسین و اربعمائه بود از تاریخ هجرت پیغمبر مصطفی علیه السلام که بر آن اعتماد
ثابت کردن و ما خواهیم که اندر این معنی سخن گوییم بحجت عقلی و برهان منطقی

و بنماییم

و بنماییم مر خردمندان را از این معنی آنچه حق است از بهر آنکه ما مر علم حقایق
از خاندان رسول حق اندر تأویل کتاب حق بوده است و دین حق یافتیم و سزاوار
باشد که گفته آنکس که متابع خدا و رسول حق باشد و تأویل کتاب حق داند و بر
دین حق باشد حق باشد و هر که سخن جز از خدا و رسول حق آموزد گفتار او را گمان
باشد و گمان جز حق باشد و از راه گمان نشاید بحق رسیدن چنانکه خدای تعالی
همی گوید قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ
أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ
كَيْفَ تَحْكُمُونَ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا
إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ و اکنون بسخن خویش باز گردیم و جواب آنکس کو
گوید خدای چرا اندر آفرینش عالم تأخیر کرد تا بدان هنگام که مر او را آفرید
پس از آنکه آفرینش عالم اظهار حکمت بود و مر او را سبحانه از پدید آوردن
حکمت باز دارنده‌ای نبود گوییم که جواب جملگی سؤالات بر دو روی است یکی
آنکه بیان سؤال بواجب کرده شود اگر سؤال از چه چیزی چیز باشد جواب
شرح جنس آن چیز باشد و اگر از چرائی باشد جواب شرح تمامی آن چیز باشد و جز
آن و دیگر آنکه درست کرده شود که سؤال محال است و از سؤالات محال است آنکه
پرسند که خدای تعالی تواند که همچو خویشتنی بیافریند یا نتواند اگر گوید تواند
پس چرا نیافرید چون خدای خیر محض است اگر گوی از بهر آنکه نخواهد که آفریند
گویند آنکس که نخواهد که خیر بیشتر باشد شریر باشد و حاسد باشد و خدای
از شر و حسد دور است و نیز گویند پس ممکن است که دو خدای باشد و اگر گوید
نتواند که چون خویشتنی بیافریند گوید پس همی گویی که خدای عاجز است و نیز
پرسند که خدای تواند مر بنده را از پادشاهی خویش بیرون کند یا نتواند اگر گوید
تواند گفته باشد که بیرون از پادشاهی خدای جای هست و اگر گوید نتواند
عجز را بدو منسوب کرده باشد و کسی که باز نتواند نمودن که این سؤالات محالست
اندر این متحیر شود و این سخن چنان باشد که کسی گوید چگونه سپیدی باشد که

آن

آن سیاه باشد یا گوید طاق باشد که آن جفت باشد یا گوید که متحرک باشد
که آن ساکن باشد و این همه محال است و آن دیگر مسئله چنان باشد که کسی
پرسد که چگونه جایی هست که آن مر خدای را نیست تا بنده ی خویش را آنجا فرستد
و این نیز محال است پس ما گوییم که این مسئله که همی پرسد که خدای تعالی
اندر آفرینش عالم چرا تاخیر کرد و مر او را نیافرید پیش از آنکه آفرید
محال است از بهر آنکه هر سؤالی که آن چنان باشد که اگر مر آن را بر آنگونه
که پرسنده خواهد کرده آید سؤال بر نخیزد آن سؤال محال باشد و
چون تا این فعل را بر مراد پرسنده از آن هنگام که همی گوید بعدتر که او خواهد
پیشتر بریم سؤال همی زایل نشود همی دانیم که این سؤال محال است چنانکه همی
پرسند که این محدث چرا قدیم نیست و این آفریده چرا آفریننده نیست یعنی
که اگر سائل را گوییم که چگونه پیش از آنکه آفرید بچند هزار سال بایستی
آفریدن نتواند گفتن بلکه همین سخن مر او را بباید اگر او گوید پیش از آنکه
آفرید مر عالم را بایستی که هزار سال آفریدی مر او را بر صواب آنچه بگوید
حجتی نباشد و سؤال باقی باشد و نیز آنچه از موجودات بر نهادی است که مر آن را
جز چنان توهم کردن ممکن نیست سؤال از آن محال باشد و سبب استحالت آن
سؤال عجز بقدرت قادر نداند جز چنان کردن مر آن چیز را بان نگرد چنان
که کسی پرسد که خدای تواند که جسمی آفریند که آن نه متحرک باشد و نه ساکن
که این محال است و دلیل بر استحالت این سؤال آن است که جسمی اندر وهم ما نیاید
که آن نه ساکن باشد و نه متحرک و ما اندر جواب پرسنده ی این مسئله و درست
کردن استحالت این گوییم که چون همی گوید که صانع چرا اندر آفرینش عالم تاخیر
کرد و مر او را نیافرید تا بدان هنگام که آفریدش این قول از او اقرار است
هم بوجود صانع و هم بمصنوعی عالم آنگاه اگر بدین سؤال همی آن جوید تا درست
کند که وجود این آفریده با وجود آفریننده ی قدیم برابر باشد تا این آفریده نیز قدیم
باشد با این اقرار که کرد مر او را مقصود حاصل نشود و محال آید از بهر آنکه چون

مصنوع پس از وجود صانع باشد ناچار بمدتی بسیار یا اندک آنگاه اگر آن مدت
اندک یا بسیار باشد تا علت نیز محدث باشد از بهر آنکه آن زمان بفعل بر فاعل
گذشته باشد تا زمان فعلش آمده باشد و زمان گذشته متناهی باشد و چنان آید
که صانع از زمان مصنوع محدث خویش بزمانی متناهی قدیم‌تر باشد و قدیمی که
از محدثی بزمانی متناهی قدیم‌تر باشد نیز محدث باشد و چون حال این باشد
از این قول محدثی صانع حاصل آید مر قدیمی مصنوع و محال باشد که صانع
محدث باشد و قولی که آن مر منقضی را بمحال رساند محال باشد پس این سؤال
محال است و تکذیب منطقی که زبان خصم بدان کوتاه شود اندر این معنی آن است که
بدانی که چون خصم همی پرسد که خدای تعالی عالم را تا آنگاه که آفرید چرا نیافرید
قول او که گوید تا آنگاه همی واجب آرد که بگوید از فلان نگاه از بهر آنکه لفظ تا
اندر زمان دلیل غایت و نهایت است غایت و نهایت زمان و بی اثبات آغاز و
ابتدای زمان غایت و نهایت زمانی ثابت نشود البته و چون همی گوید که خدای
چرا ابتدای آفرینش عالم را تا بهنگام آفرینش او تاخیر کرد چنان همی گفتی خویش
که از اول عمر خویش تا آن هنگام چرا تاخیر کرد و آنچه مر زمان او را اول
باشد محدث باشد و اگر بقدیمی صانع مقر است و قدیم آن باشد که مر هستی
او را اول نباشد پس محال گفته باشد که تا بفلان هنگام چون نتواند گفتن که
از فلان هنگام از بهر آنکه چون مر هستی قدیم را مدت از آن حاصل نشود و هم
اندر آن واجب نباشد و این بیانی شافی است مر عاقل ممیز را واما قول آنکس که
گفت چون جسم نبود حرکت مکانی نبوده و چون حرکت مکانی نبود زمان نبود و
چون زمان نبود وقت نبود و خواست تا استحالت این مسئله بدین وجه درست
کند نیز محال است از بهر آنکه اندر عقل ثابت است که صانع پیش از مصنوع موجود
بود و وجود چیز بقای او باشد پس بقا بود و لیکن ناپیموده بود و آن دهر بود
و تا گفت دهر نیز از آن هنگامی بضرورت و جز چنین نشاید از بهر آنکه اگر آن را گذشته
گفته شود صانع محدث لازم آید و این محال است و چون ضد این محال آمد

که مدتِ صانع نا گذرنده است نیز آنچه آغازش نیست تا از آن آغاز رفتن گرفته باشد و آنچه از جائی نرود بجائی نرسد پس این حق باشد که مدت محال است و آنکس که روا دارد که گوید که پیش از وجودِ عالم و حدوثِ آن دهر و بقا نبود گفته باشد که بقا بوجودِ عالم موجود شد و این مر اثباتِ حدوثِ عالم باشد بلکه اثباتِ قدیمی او باشد **پس گوئیم** که مر این پرسنده را که گفت چرا خدای تعالی مر عالم را تا بدان وقت که آفرید نیافرید که لفظِ تا نیفتد مگر بر غایتِ زمان و غایتِ مکان و درازیِ زمانه و مکانه بمیانِ دو لفظ باشد که آن بر دو نقطه باشد که درازی بمیانِ آن دو نقطه باشد تا جا را معنی بمیان از باشد و بمیانِ تا چنانکه گوئیم از اینجا تا آنجا از فلان وقت تا بدان وقت و چون مر کشیدگی را از ثابت شود که آن نقطهٔ آغازِ آن باشد کز او کشیده شود تا نیز مر او را ثابت شود که آن نقطهٔ انجامِ او باشد چنانکه هر که از جائی نرود بجائی نرسد و مسافت پدید نیاید و همچنین آنچه زمان بمیانِ دو نقطهٔ از و تا نیفتد مر او را کشیدگی نباشد البته و مر آن را آغازی نیست پس نشاید گفتن نیز مر مدت و بقایِ ازلی را که از فلان گاه و چون از اندر بقا او ثابت نشود بدانکه مر بقایِ او را آغاز نیست و آن لفظی است کز بر آغازِ هایِ زمانه و غایت مکانه او فتد تا نیز اندر بقایِ او ثابت نشود که گوید تا فلان گاه و اگر چنان بودی که تا خبر اندر آفرینشِ عالم از هنگامی بودی روا بودی که گفتی آن تا خبر تا هنگامی بود و چون ازلی بی آغاز است مر او را انجام گفتن محال است **پس گوئیم** که چون مدت و بقایِ ازلی که زندگی او بذاتِ خویش است نه از هنگامی است نیز نه تا هنگامی است و آنچه نه تا هنگامی باشد نیز نه از هنگامی باشد و آنچه بقایِ او تا هنگامی باشد بضرورت از هنگامی باشد و آنچه از او بقا تا هنگامی باشد و از هنگامی باشد بقایِ گذرنده باشد و آنچه بقایِ او نیز از هنگامی باشد و نه تا هنگامی باشد بقایِ او نا گذرنده باشد و چون صانع ازلی بود و بقایِ او نه از هنگامی بود پیدا آمد که نگذشت تا هنگامی آمد که

آن مدت بر نهایت است و چون آن بقا بر نهایت لفظِ تا آنجا محال گفته شد و اینچه مر آن کس را معلوم شود که معنیِ لفظِ تا را بشناسد که آن همه بر نهایتِ مکانی یا نهایتِ زمانی او فتد و آن نهایت بر نیستی شدنِ کشیدگی باشد و کشیدگی جز از آغازی نباشد و آنچه مر او را آغاز نباشد مر او را کشیدگی نباشد و آنچه مر او را کشیدگی نباشد لفظِ تا بر او نیفتد همچنانکه لفظِ از بر او نیفتاد و چون لفظِ تا بر چیزی افکنده شود که لفظِ از پیش از آن بر او نیفتاده باشد لفظِ تا بر او محال باشد بعینی که اگر کسی گوید که تا امروز نخالت سخنش ناقص و محال آید تا نگوید که از فلان روز و همچنین اگر گوید تا بدین شهر چند فرسنگ است سخنش نیز ناقص آید تا نگوید از بلخ یا از بغداد یا جز آن و هر که نخواهد که محال را جواب دهد جز بدانکه استحالتِ او درست کند جوابِ او محال آید و خردمند بر جهالتِ او حکم کند چنانکه اگر کسی خواهد که جسمی جوید که آن نه متحرک باشد و نه ساکن و بگوید چیزی که بظنِ او باشد که آن جسم است و نه متحرک است و نه ساکن ظنِ او خطا باشد و گفتارِ او ناصواب اما اگر پرسنده ای مر این مسئله را بلفظی دیگر کرد و بگوید خدایِ تعالی چرا مر این عالم را اندر فلان وقت آفرید که آفرید ما مر او را گوئیم که هنگام و وقت جز بحدث ثابت نشود چنانکه گوید آن هنگام بر آن وقت که آفتاب برآمد یا ماه فرو شد یا مرغ بانگ کرد یا جز آن و چون عالم نبود هیچ حدث نبود لاجرم هیچ هنگامی نبود و چون عالم پدید آمد هنگام پدید آمد سبب پدید آمدنِ عالم و آن آغازِ حوادث بود پس این سؤال چنان باشد که همی پرسد که چرا پدید آمدنِ عالم محدث بود و این نیز محال است و جوابش آن است که گوئیم از بهر آنکه عالم قدیم نبود و این قولی تمام است عاقل را والله الحمد

قولِ بیست و یکم
اندر چگونگیِ پیوستنِ نفس بجسم

نخست موجودی مر جوینده را جسم است که ایزد تعالی مر او را با نفس محانست

داده است اندر جوهریت تا مر یک دیگر را نفی نکنند بسبب این مجانست پس از
آنکه بصفت از یکدیگر جدا اند بدانچه جسم جوهری منفعل است و نفس
جوهری فاعل است تا میان ایشان مشاکلت که با یکدیگر دارند اندر جوهریت با
یکدیگر بیامیزند و دلیل از مخالفت که میان ایشان است اندر صفت باز جدا
شوند و چون غرض از آمیختن ایشان حاصل آید از یکدیگر جدا شوند و
وجود نفس مر جسم را بحواس ظاهر دلیل است مر او را بر شناختن ذات
خویش و دیگر چیزهای نامحسوس تا چون مر خویشتن را و دیگر معقولات را
بشناسد آفریدگار این دو جوهر را اگر او یکی دلیل است و دیگر مدلول علیه
بشناسد که رسول مصطفی ص گفت اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه پس بدین شرح
ظاهر کردیم که وجود جسم علت شناختن نفس است مر باری را سبحانه و آنچه
او علت شناختن خدای باشد مر او را شناختن واجب است و هر که مر دلیل را
نداند بمدلول نرسد و این فصل بدان یاد کردیم اندر فضل جسم و دو جزو او
اندر مرتبت از موجودات تا عقلا نکوشند و چیزها را بجوهرش بشناسند پس گوییم
که جسم مر نفس را مشاکل و مجانس است بروشنی و مر او را مخالف و معاند است
بدیگر روی چنانکه گفتیم آنگاه گوییم که نیز مناسبتی هست میان جسم و میان
نفس پوشیده و همچنان نیز مخالفتی هست میان ایشان پوشیده اما مناسبت
پوشیده میان ایشان از آن روی است که مخالفت ظاهر ایشان بدان روی است
از بهر آنکه بمعنی نفس فاعل است و جسم منفعل است مر او را و بدیگر روی جسم
فاعل است و نفس منفعل است مر او را و حال اندر شرح مخالفت پوشیده میان
ایشان هم برین وجه است اما مناسبت پوشیده میان این دو جوهر که با اصل
موافقند و بصفت مخالفند آنست که همچنان که جسم جوهری منفعل است مر
نفس را و نفس فاعل است اندر او و انفعال اجسام و هیولیات طبایعی و صناعی
اندر علائق طبایعی و صناعی بر درستی این معنی گواست نفس نیز جوهری منفعل است
مر جسم را و جسم فاعل است اندر وی و انفعال نفس اندر او بنیرویات خویش

بیننده و شنونده و چشنده و بوینده و بساونده که ایشان صاحب خبران
نفسند و مر صورتهای جسمانی را از جسم بنفس رسانند تا حال نفس بپذیرفتن
آن صورتها از آنچه بران باشد بدیگر روی منفعل شود و جسم بحال خویش اندر
بمثال گشتن مصنوع از صانع و ماندن صانع بحال خویش بر درستی
این قول گواست و اما مخالفت پوشیده میان این دو جوهر بدان روی است
که فاعل مر منفعل را مخالف است بدانچه یکی اثر کننده است و دیگر اثرپذیر است
و چون ظاهر کردیم که جسم اندر نفس اثر کننده است و نفس از او اثرپذیر است
پیدا شد که میان ایشان از این روی مخالفت است با آنکه معدن و منبع صورت
نفس است و مر هیولی را صنع نیست بلکه هستی او بصورت است و صورت مر
نفس جزوی را دلیل کننده است از محسوس معقول بر چیزهای پوشیده و بر
هستی نفس مطلق و هیولی جوهری آراسته است مر پذیرفتن صورت را
آنچه همی بنفس رسد از صورتهائی که بر اجسام است بفعل نفس است اندر
ذات خویش بیاری عقل و روا نیست که صورتی بهیولی پدید آید جز از نفس
مر آن صورت را از آن هیولی چیزی مجرد کند و در ذات خویش مر آن را نگاه دارد
جز نفس و چون مر صورتهای جزوی را از هیولیات نفس همی با مخصوص صورت
بر هیولی بنفس پدید آید این حال دلیل است بر آنکه مر این صورتهای طبایعی را
بر هیولیات آن نفس کلیات افکنده است از بهر دانا کردن مر نفوس جزوی را
و مقصود صانع حکیم از آمیختن این دو جوهر با یکدیگر بدانا کردن مر نفس
جزوی را و در سانیدن مر این جوهر شریف را بمحلی که او سزاوار آن است بدین
حواس که در ترکیب نهاده است و مر نفس را داده است همی حاصل آید و آنچه ایزد
سبحانه خواسته است بوده شده است چنانکه همی گوید لیقضی الله امرا کان مفعولا
پس گوییم که جسم اندرین عالم بدو قسم است یکی از او نفسانی است که مر او را
حرکت طبایعی حرکت آلتی است که بدان آلت بجانبهای مختلف حرکت کند چون
حرکت نبات بآلت بیخ و شاخ سوی مرکز و سوی حواشی عالم و چون حرکت

حیوان پس از آنکه اجزای طبایع اندر او به حرکات طبعی متحرک است بجایهای
مختلف بدین آلت که حیوان با آنست از دست و پای و جز آن و هر جسمی از
اجسام نفسانی که مر او را انواع حرکت بیشتر است آن نفس که حرکت دهنده‌ی
اوست شریف‌تر است چنانکه چون مر اجسام حیوانی را حرکت بیش از آن دو
حرکت است که مر نبات راست یکی سوی مرکز بیخ و دیگر سوی حواشی عالم
بشاخ چون رفتن حیوان بفراز و نشیب و هر جانبی که خواهد نفس حسی
شریف‌تر است از نفس نباتی و چون مر نفس انسانی را با حرکات حیوانی حرکات
نطق و تدبیر و تمییز و تذکیر و تبصیر و اکتساب مقدمات و استخراج نتایج است
که مر آن را نهایت نیست ظاهر شد است که شریف‌تر جسمی جسم مردم است که آن نفس
بدو پیوسته است و شریف‌تر نفسی این نفس است که مر او را این حرکات بی‌نهایت است
و چون جسم جوهری است قائم بذات خویش بی آنکه مر نفس را بدو پیوستگی است
و این دو جوهر مر یک دیگر را بدانچه یکی جای گیر و متناهی و منفعل است و
دیگر ناجای گیر و نامحدود و فاعل است مخالفند چاره نیست از آنکه هر یک از
ایشان بذات خویش موجودند و پیوستن ایشان بیکدیگر نه از بهر آنست
تا هر یکی موجود باشد و نه بدان است نیز تا نفس همچنان باشد که هست و
جسم همچنان باشد که هست و دیگر شدن حال جسم و پذیرفتن شرف از آمیختن
نفس با او مر ما را دلیل است بدانکه اندر آمیختن نفس با جسم نیز پذیرفتن شرف
و صورت و بها و جمال است بوجهی دیگر پس واجب است بر ما باز جستن از
چگونگی پیوستن ایشان بیکدیگر پس از چرائی آمیختن ایشان تا مر حکمت حکیم
علیم را شناخته باشیم که اندر شناختن حکمت خیر بسیار است چنانکه خدای تعالی
همی گوید یُؤْتِی الْحِکْمَةَ مَنْ یَشَاءُ وَمَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِیَ خَیْرًا کَثِیرًا وَمَا
یَذَّکَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ پس گوییم چنانکه اندر عالم نفس به مرتبه آمده است
مر اجسام نفسانی را و سه مرتبه نهاده است نفس نباتی است که مر اجسام نباتی را
اندر مرتبت غذا کشیدن و افزودن و زادن مانند خویش بپای کرداست و مر جملگی

این سه قوت را نفس نباتی گویند و نفس حیوانی است که مر اجسام حیوانی را
اندر مرتبت یافتن محسوسات و بستن خیالات صورتها و جنبیدن باختیار
خویش بپای کرداست و مر جملگی این سه قوت را نفس حیوانی گویند و نفس
ناطقه است که مر اجساد انسانی را اندر مرتبت نطق و تدبیر و احتراز و تمییز
و جز آن بپای کرداست و مر جملگی این قوتهای را که نفس مردم بدان مخصوص است
نفس ناطقه گویند و اندر هر نفسی از این نفوس قوت زایش مانند خویش
موجود است مر نگاه داشتن نوع خویش را بدان شوق طبیعی که مر او راست
سوی مانند بودن بصانع حق اندر وجود و ثبوت و ناپذیرفتن فنا تا هنگام
حاصل شدن غرض از این صنع عظیم بلکه اندر هر نفسی از این دو نفس همان
قوتها که اندر آن نفس است که بیش از اوست اندر وجود او هست و دیگر قوتها
جز آن نیز هست و اندر نفس ناطقه قوتهای نفس حسی هست و دیگر قوتها
جز آن نیز هست آنگاه گوییم که مزاجی که از چهار طبع حاصل شود از بهر مزاج
جسد مردم را چون بنیادی و هیولی است مر وجود روح نباتی را اندر او و
وجود روح نباتی اندر مزاج طبایع تاثیر اجرام فلک است یعنی که قوت کشیدن
غذا و افزودن و تخم آوردن از بهر زادن خویش اندر آن مزاج همی از تاثیر
اجرام فلکی پدید آید و دلیل بر درستی این قول آنست که این معنیها که اندر این
جزوی مزاجی همی حاصل آید اندر کلیات او نیست پس واجب آید که این معانی
اندر او نه از کلیات او آید بلکه از چیزی دیگر همی آید و چیزی دیگر نیست
که آثار و قوتهای آن بر این طبایع کلیات مفاض است و مر حرکات آن را ابدا
سوی این است مگر این اجرام علوی که مر این اجسام فرودین را گرد گرفته است
و مر قوتهای خویش را سوی او همی فرود آید همیشه و آمدن شعاعها که مر آنها
محسوس از اجرام سوی مرکز و حرکات ایشان بگرد این طبایع بر درستی این
قول گواست و چون آن حرکت که نبات را و مجموع این سه معنی است که یاد کردیم
نامحسوس است و جنباننده‌ی جسم است دانستیم که وجود آن به تاثیری است از

اجرام علوی و از حرکات ایشان اندر اجرام سفلی **اگر کسی گوید** اگر چنین بودی
که تو گفتی بایستی که کلیات طبایع بپذیرفتن مر آن تاثیر را نیستی پذیرفتنی
از این جزویات بعضی همه طبایع نبات گشتندی از بهر آنکه کلی چیز بپذیرفتن
کل آنچه جزویات از آن جزوی بپذیرد گواه باشد **جواب ما** مر او را آن است که
گوییم احاطت افلاک و اجرام علوی که آن معدنهای لطایف است و آثار او
بر آنچه زیر اوست از طبایع مفاض است گواه است بدانکه قوتها از اجرام
همی باید که بکلیت این اجسام رسد نه بعضی از آن دون بعضی و مدبر حکیم و
صانع علیم مر این اجسام را بر ترتیب اندر مکانهای معلوم باز داشته است
و مر آن ابدان را بر یکدیگر همی آمیزد بمیانجیان و آن اثرهای آینده از اجرام
علوی چو بند است مر مزاجی را که زیر طبایع بعدل حاصل آمده است تا بدو
پیوندد بر ابدان نی پذیرفتن آن مزاج مر آن اثر را و بیبهری از آن نپیوندد
بی باران او از بهر آنکه نه عدل باشد رسانیدن فایده که مر آن را از بهر
چهار جسم مخالف قوت و صورت ساخته باشد چون ایشان هر چهار اندر
یک ترکیب گرد آیند بدیگر ستم نکنند جز بدان هر چهار چون بر عدل و
راستی باشند و صانع حکیم از نه عدل بری است و هرگاه که اجزای طبایع اندر
مزاجی متکافی نباشد روح که او اثر عنایت الهی است بدان نپیوندد از بهر
آنکه روا نیست که عدل و اثر و عنایت الهی چیزهائی که از بهر پیوستن
بدیشان همی سوی مرکز عالم آید چیزی بیشتر بهره یابد از چیزی دیگر که یکدیگر
اندر قبول آن ستم کنند و چون اجزای طبایع اندر مزاج متکافی نباشد یکی
از آن بیشتر از دیگری باشد و آنکه قوی باشد بر آن ضعیف ستم کند لاجرم
عنایت الهی بسبب آن ستم بدیشان نپیوندد و فراز آوردن صانع حکیم مر این
چهار چیز مخالف صورت و قوت را اندر جوف این قبه‌ی افلاک و ستاره به
کواکب اثر کننده بر درستی این قول که گفتیم مر این فایدها و قوتها را که اندر
اجرام است صانع حکیم اندر ایشان از بهر آن نهاده است تا بدین هر چهار بهره

جسم مر آن را بنبوت برساند و بعدل بی ظلمی و کم بیشی گواست **پس درست کردیم**
که روح نباتی اندر مزاج طبایع که از بهر جسم مردم فراز آید از اجرام علوی
آینده است و آن مزاج چون بنیادی و هیولی است مر پذیرفتن این روح را
و ظاهر کردیم که چرا چون مزاج نه معتدل باشد روح بدو نپیوندد **آنگاه گوییم**
که این روح نباتی که مر او را این سه قوت است مر این مزاج را که بهر ساخته
شدن هیکل مردم فراز آید همچو هیولی و حاملی گرداند مر وجود روح حیوانی را
اندر او و وجود روح حیوانی اندر آن مزاج پس از وجود روح نباتی اندر
او هم بتاثیر اجرام است تا روح نباتی اندر آن همی قوت حس و خیال و حرکت
مراد خویش را بپذیرد و نام او روح حسی شود **پس** واجب است بر ما که بگوییم
که این روح حیوانی که اندر این مزاج آید مر این مزاج را شایستگی روح
ناطقه کند یا نه و روح ناطقه اندر این مزاج نیز بتاثیر اجرام همی آید یا نه
و هر یکی از این ارواح چون یکدیگر باشند اندر نسبت خویش سوی مزاج
که او اصل هیکل مردم است یا حال حاصل شدن روح ناطقه اندر این هیکل
بخلاف حال روح نباتی و حیوانی است **پس گوییم** که مر روح نباتی را با روح حیوانی
مشارکت است اندر کشیدن غذا و افزودن و زادن مانند خویش و فرق میان
ایشان آن است که مر روح حیوانی را حرکت انتقالی است و مر دشمن خویش را
بشناسد و از غذای خویش مزه یابد و مر روح نباتی را این معنیها نیست **اما**
اگر کسی چنان گمان برد که ما اندر فرق میان این دو روح مر جفت گرفتن را
از بهر تناسل فراموش کردیم که مر حیوان را شناختن جفت خویش است تا
با هیچ حیوان که نه از نوع او باشد جفت نگیرد و نبات را این نیست گمان او نه
درست باشد از بهر آنکه جفت گرفتن نبات با نواع خویش استوارتر و درست‌تر
از جفت گرفتن حیوان است **و دلیل** بر درستی این قول آن است که هر را اندر
دانه‌های درستی را جفتی است که مر یکی را از او منزلت نری است و مر دیگر را
منزلت ماده‌گی است و از آفرینش مر او را چون حرکت بخواست و انتقالی نیست

بیکدیگر بسته و جفت کرده پدید آمد که جدا نشوند و هر یکی از ایشان جز
مر آن جفت را که با او بسته است نپسندد و با دیگری هم از جنس خویش نیامیزد
و جفت یکدیگر را پس با دیگر جنس چگونه آمیزد چنانکه اگر کسی دو دانه گندم
را که هر یکی از آن جفتی است بیکدیگر بسته از یکدیگر جدا کند و جفت این را
بدان و جفت آن را بدین بدل کند هرگز نروید و حال دیگر دانه‌ها همچنگی
همین است و حیوانات مر جفتان خویش را بدل کنند و با دیگر جفتان بیامیزند
پس درست شد که جفت گرفتن دانه‌های نباتی بقوّت روح نباتی قوی تر
از جفت گرفتن حیوان است و فرق میان روح حیوانی و میان روح ناطقه
آن است که مر روح ناطقه را حرکت است اندر ذات خویش بی مشارکت جسم
و مر روح حیوانی را حرکتی نیست جز بمشارکت جسم چون طلب جفت از بهر
نسل و گریختن از دشمن و جستن مر غذای خویش را بجایها و جز آن و آن حرکت
که مر نفس ناطقه را بذات خویش است بی مشارکت جسم آن است که او مناظره
کند بذات خویش با معنیها و قوّتهای طبیعی چون فرو شکستن او مر قوّت
شهوانی را اندر جسم بمزه خوردن او مر خشم را و باز داشتن او مر قوّت
غذاکشی را از بسیار خوردن و از بد دلی و از سبکساری و دیگر اخلاق ناپسند
تا بذات خویش مر این قوّتهای طبیعی را همه با اعتدال باز برد و مر نفس
حیوانی خویش را از ترعدل باز دارد آنگاه نفس ناطقه همی از جسم مجرّد شود
اندر کار بستن قوّت بذات خویش و آن چون انگیختن مقدّمات قیاسی او
مر او را از چیزهائی که آن اندر بدیهت عقل مرکوز است و شرح آن پیش
از این گفته شده است و بیرون آوردن نتایج را است از آن مر خویشتن را و
باز مر آن نتایج را مقدّمات نتایجی کز آن دورتر است گردانیدن بر ترتیب تا
ظاهر شده است مر خردمند را که نفس ناطقه بذات خویش هم فاعل است و هم منفعل
امّا فاعل بدان روی است که مقدّمات انگیزد از بدیهت عقل چنانکه گوید هر
جسمی مکان گیر است و هر مکان گیری حرکت پذیر است تا نتیجه از این دو مقدّمه

سبکساری

آن آید که هیچ جنباننده نیست مر این حرکت و فعل کردن ذات او را و آمدن مر
ذات او را معلوم شد که آنچه که آن جنباننده‌ی آن جسم است مکان گیر نیست
و چون مکان گیر نیست جسم نیست و آن فاعلی است فعل مفعول خویش باشد پس درست شد
بدین شرح که کردیم که نفسهای نباتی و حیوانی هر چند که بر جنبانیدن قادرند
جنبانیدن ایشان جز مر جسم را نیست و مر نفس ناطقه را قوّتی هست که بدان قوّت
مر جنباننده‌ی جسم را بجنباند و هم بدان قوّت مر ذات خویش را بجنباند امّا جنبانیدن
او مر جنباننده‌ی مر جسم را باز داشتن او است مر نفس حیوانی را از خشم و شهوت
و حسد و جز آن که این قوّتها مر نفس حیوانی را بجنباند و مر نفس ناطقه را اندر قوّت
و حرکت یاری عقل است و امّا جنبانیدن او مر ذات خویش را اندر حاصل کردن
نتایج از مقدّمات قیاسی بقوّت عقل است و بدین سبب درست شد که قوّت جنباننده‌ی
نفس ناطقه جوهر ذاتی است نه بدانکه او هرگز نیاز آمد از حرکت کردن اندر اکتساب
مقدّمات و استخراج نتایج از آن و لیکن بدان روی که او از قوّت خویش فرو ماند
اندر پذیرفتن اعراضی و حرکاتی که سزاوار او است و آن پذیرفتن علم است و جسم باز
فرو ماند از پذیرفتن اعراضی که آن سزاوار ایشان است چنانکه چون جسمی سیاه
یا سفید باشد نیز از آن پس مر سیاهی یا سفیدی را بنگیرد و نفس ناطقه هر چند
مر علم را بیشتر پذیرد و بیش پذیرفتن علمی که مر او را آنست چالاکتر شود و بدانچه
بیاموزد بر آموختن آنچه مر او را آموختنی باشد قدرت بیشتر یابد و این بخلاف
احوال جسمانیان است از بهر آنکه چون جسم مر اندکی را از سیاهی پذیرفت از آن پس
سیاهی کمتر پذیرد و هر چند سیاهی را بیشتر پذیرد بر پذیرفتن ضعیف‌تر همی شود اندر
پذیرفتن سیاهی تا از پذیرفتن سیاهی اندک اندک آن جسم چنان شود که نیز سیاهی
نتواند پذیرفتن پس درست کردیم که مر روح ناطقه را قوّتی بذات است و فعلش
مر ذات خویش را و ذات او مر او را منفعل است و حال او بخلاف حال آن دو روح
دیگر است که اندر وجود بر او مقدّم شد و لازم کردیم که آمدن او نه چون آمدن آن
دو روح است اندر این هیکل امّا اشتراک میان این سه نفس بدان است که وجود

ایشان همه بآغاز جز اندر مزاج جسدی نباشد ولیکن آمدن این دو روح کز او
یکی نباتی است و دیگر حیوانی است از تأثیر اجرام فلک است اندر مزاج استقس و
حال آمدن نفس ناطقه اندر مزاج بخلاف آن است نزدیک حکمای دین حق که
اسلام است و حکمائی که مر ایشان را متألهان گویند از قدمای فلاسفه هم بر این‌اند و
گویند که این نفس جوهری است الهی ابداعی و شاینده مر قبول صفات الهی را و بقای
ابدی را و گوییم پس از فنای کالبد مر او را بقای خویش تمام است و مر آن دو
روح دیگر را هلاک و وجود و ثبات کالبد است و وجود و ثبات کالبد بتأثیر اجرام
فلک است و ما خواهیم که دلیلی مختصر بگوییم بر درستی این اعتقاد که حکمای دین
حق و متألهان بر آن‌اند بدین دلیل ظاهر و نص روشن کنیم مر دین حق را که ما بر
آنیم و گوییم که خیرات اندر عالم بر جواهر پدید آینده است و چنانکه جواهر بدو قسمت
از او یکی جسم محسوس است و دیگر نفس معقول است خیرات نیز بدو نوع است یا
خیرهایست که بجوهری رسد تا مر آن جوهر را تمام کند و وجود آن جوهر و کمال او بدان
خیر باشد چنانکه بینایی مر جوهر چشم را تمام کننده است و کمال چشم بدان است چشم
بی این نه چشم است و چون روح نباتی و حیوانی است که بجسم رسد تا جسم بدان نام
شود و حرکت و بالا و رونق یابد یا خیرهاست که بجوهری رسد که مر آن جوهر را
وجود نه دهد بلکه بیارایدش چنانکه علم و حکمت و فضیلت مر جوهر نفس ناطقه را
بیاراید و موجود همی نکندش چنان که روح نباتی مر نبات را موجود کند اگر گوییم
که هر چیزی که آن مر اجسام را شرف دهد و بیاراید آن چیز جسم باشد و آنچه جسم
باشد از جسم آید هر چند آینده لطیف باشد و مجس مر آن را اندر نشاید یافتن چنانکه
بوی مشک و گل و جز آن جسم است کز او همی جدا شود نبینی که چون زمانی دراز آید
مشک و گل و جز آن را بوی نماند و این حال دلیل است بر این که بوی نیز جسم است که جسم
مر او را شپید برد و بحکم هر معنی که آن از جسمی پدید آید و بجسم رسد جسم باشد
و آنچه از اجسام پدید آید از تأثیر اندر اجسام ناچار باخر هم بدان اجسام باز شود
کز او پدید آمده است و دلیل بر درستی این قول آن است که جسم محدود است و چون از

محدود چیزی بر آید از تأثیرات و آن تأثیر جسم باشد چنانکه گفتیم آن تأثیر
کننده نقصان پذیرد و اگر نقصان همی پذیرد و بدو از آن چیزی باز شود
آن تأثیر کننده باندک مایه زمان فنا پذیرد و چون اجرام فلکی از این تأثیرها
کز ان همی اندر اجسام نبات و حیوان آید فنا همی نپذیرد ظاهر شده است
که آن تأثیرات پس از فنای آن اشخاص همی بدیشان باز گردد و هر چیزی
که مر آن جوهر لطیف را شرف دهد نه جسم باشد و آنکه نه جسم باشد نه از
جسم آید و ظاهر است که علم و حکمت و فضیلت که ایشان اعراض نفس لطیف‌اند
نه اجسام‌اند و شرف نفس ناطقه بدان است و چون این خیرات نه جسم است نه از جسم است
و چون حال این است درست شد که بازگشت او با اجرام فلکی که آن هم اجسام است
نیست چون بازگشت تأثیرات که بنبات و حیوان رسیده بود از اجرام بود چون
بازگشت نفس ناطقه و تأثیری که بدو رسیده بود نه با اجرام است درست شد
که وجود او نه از اجرام است و چون این خیرات که بنفس ناطقه همی رسد نه جسم است
از جسم محدود همی نیاید و چون از محدود همی نیاید از بسیط همی آید تا محدود و آنچه
از بسیط آید بسیط باشد و آنچه بسیط باشد تأثیر مر او را بسیط پذیرد و چیز بسیط
از پذیرنده بسیط جدا نشود بوجهی چنانکه چیزی که بجسم رسد و جسم باشد
از پذیرنده خویش جدا شود از بهر آنکه جسم متجزی است و مر بسیط را جزو نیست
و آنچه بمتجزی رسد هر چند که بدو متصل شود با او یک چیز نشود و آنچه
ببسیط رسد که مر او را جزو نیست با او یک چیز شود و چون یک چیز شد حکمت
با نفس پس ظاهر کردیم که هر نفسی که او بخیرات که آن بسایط است آراسته شود
ابدالاباد با آن خیرات باند و با او یک چیز شود و باز نمودیم مر خردمندان را
که خیرات و جمال و بها که با اجسام همی رسد از اجسام همی رسد و آنچه از اجسام آید
و با اجسام رسد جسم باشد و آنچه جسم باشد و از جسم آید بجسم باز گردد و جمال
و بها و رونق حیوان و نبات اندر اجسام است و چون اندر اجسام است از اجسام است
پس لازم آید که آن تأثیرات که نبات و حیوان بدان همی جمال و بها و رونق یابد

نیز اجسام است هر چند که لطیف است آن اجسام که این خیرات جسمی همی از آن
آید اجرام فلک است و آن خیرات پس از آنکه از این اشخاص جدا شود با اجرام
فلکی باز گردد و این خیرات که موجود کننده ی این اجسام است و وجود آن خیرات
بدانچه اجسام است هر چند لطیف است اندر اجسام است و آنچه بها و جمال و
رونق او بتأثیر اجسام باشد وجود او وجود امکانی باشد نه وجود واجب
از بهر آنکه بیان نمودیم که تأثیر از جسم جسم باشد و باز گردد بدان جسم که از او
آمده باشد و مؤثر او مر او را بجوهر خویش باز کشد از بیم فنای خویش از بهر آنکه
چون از محدود چیزی جدا همی شود و بدو باز نگردد باندک روزگار آن
محدود فانی بپرد و چون وجود آن تأثیر به آن تأثیر باشد که او همی بمؤثر
خویش باز خواهد گشتن او ممکن الوجود باشد و ممکن الوجود فانی باشد و چون
بها و جمال و رونق نبات و حیوان اندر اجسام است آن بها و جمال نیز اجسام
واز اجسام است و ناچار بدان اجسام که از آن اجسام آمده است باز گردد و چون تأثیر
از او باز گردد مر او را نیز از آن وجود نباشد و باز این قول گوییم که آنچه بها
و جمال و رونق او بتأثیری باشد نه از اجسام آن تأثیر نیز نه جسم باشد چه
نه جسم باشد نه اندر جسم باشد پس تأثیر نیز بر مؤثر و تأثیر هر شیء اجسام
باشد و چون لازم است که تأثیر که بجسم رسد روزی از او برخیزد از حکم قیاس
واجب آید که آن تأثیر که نه از جسم آید و نه اندر جسم آید از تأثیر نیز بر خویش
برنخیزد پس درست کردیم که رونق و بها و جمال که بنفس ناطقه رسد و آن علم
حکمت باشد هرگز از او جدا نشود و آنچه جمال و بها و رونق او از او جدا نشود
همیشه اندر نعمت باشد و آنکه همیشه اندر نعمت باشد بهشتی باشد چنانکه خدای
همی گوید لهم فیها نعیم مقیم خالدین فیها ابدا ان الله عنده اجر عظیم پس نفس
ناطقه که بحکمت رسد بهشتی شود و در مقابله ی این وضع جهال و رذال
برابر فضیلت و حکمت ایستاده است مر نفس ناطقه را که چون بدان لا انتهائی رسد
بالابد نیز آن هرگز از او جدا نشود پس از آنکه از کالبد جدا شده باشد و بجوهر خود

و همیشه اندر آتش خدای باشد چنانکه خدای تعالی همی گوید ومن یرتدد منکم
عن دینه فیمت وهو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا والاخرة واولئک
اصحاب النار هم فیها خالدون خردمند آنست که نفس خویش را هم امروز به بهشت
رساند بعلم و عمل که رهایش ابدی اندر این است آنگاه گوییم که جمله سخن که
آن با برهان معروف است آنست که نفس ناطقه جوهر است و هر جوهری بپای
اعراض است و جمال و بهای جوهر باعراض است و اعراض جوهر نفس علم و حکمت
و تمییز و فهم و تبصیر و دیگر فضایل است و آنچه او بپای معنی باشد از معانی
چون از پای بر فتن آن معنی باز ماند ضد آن معنی که او بپای آن باشد بدو پیوسته
شود از بهر آنکه اضداد در مقابله ی یکدیگر ایستاده اند اندر آفرینش مثال
بودن فساد اندر مقابل کون و فساد چیزی نیست جز نارسیدن چیز بتمامی کون
تا باز گشتن باصلهائی که بودش او بران بوده است و چون ظاهر است که نفس مجملست
و علم و حکمت و فضایل اعراض اویند پیدا شد است که او جوهر است و وجود او
باعراض اوست چنانکه وجود جسم باعراض اوست و نفاست و خساست جوهر بر
حسب نفاست و خساست اعراض او باشد چنانکه ما دانیم که بوی خوش عرضیست از
اعراض و مر مشک را نفاست عرض او عزیز و نفیس گرداننده است و سرگین نجاست
عرض خویش خوار و خسیس مانده است و بدان گفتیم که نفس بپای اعراضست
از علم و حکمت و تبصیر و تذکر و جز آن و نگفتیم که او بپای اضداد این اعراض
از جهل و گران و غفلت و فراموشکاری که این اعراض فرو ماید و همی از باز
ماندن این ستوده شود از بهر فتن آن اعراض که مر او را خاصه است اندر آفرینش
عالم و پیوستن نفس لطیف زنده بجسم کثیف مرده و زندگی یافتن این جوهر
روح پذیر بروح بدین جوهر زنده ی بی مرگ گواست بر وجود صانعی مکلف
که این تألیف عیان این دو جوهر که یکدیگر بصفت جدا اند از تألیف اوست و چون
صانع حکیم موجود است چنانکه اندر باب اثبات صانع گفتیم و صنع بپای این دو
جوهر است که او یکی جسم است و دیگر نفس است و جسم بصنع او زنده شده است

شریف‌تر از آن گشته است که بوده است لازم آید شناختن که غرض صانع از
این صنع شریف این دو جوهر است نه توضیع آن و چون غرض صانع تشریف
جوهر نفس است و تشریف او مر جسم را بروح مجاورت نفس با او بر این دعوی
برهان است پیدا آمد که جوهر نفس آراسته است مر پذیرفتن خیرات را اندر
زمان مفارقت او با جسم و اهمال او اندر نارسیدن او بدان خیرات که او
سزاوار آن است و نفس اندر مدت متصل بودن خویش بجسم بمرکب حواس
اندر ناواو رسیدن خویش است از حالی که آن نه خیر است و نه شر تا بدو جاری خیر
باید و کاتب شر بر مثال کاغذی سفید که اگر بدست حکیمی مصلح رسد بعلم
و حکمت آراسته شود و اگر بدست جاهلی مفسد او فتد بتضییع و سفاهت آلوده
شود و رسیدن اعراض خاص جوهر نفس که آن علم و حکمت است بدو نه بتکلیف
و صنع صانع جز تکلیف چیزی نیست از بهر آنکه تکلیف تغییر باشد و چون نفس
کرا او نه زنده و نه مرده است بدین تکلیف همی زنده شود و جز چنان همی شود که
هست سوی بهتری و شرف و چیزی جز بتغییر متغیر نشود و چون تغییر او سوی
بهتری و شرف باشد اما چون عنایت مغیر از او بریده شود سوی حال اول خویش
که آن حال مر او را پیش از پذیرفتن او بود مر صنع را باز گردد و آن فساد باشد
مر او را پس بدین شرح که کرده پیدا شد که رسیدن نفس بعلم و حکمت بخواست
صانع حکیم است و بدان ماندن جوهر او از این اعراض که خاصیت مر او راست و
پیوسته شدن اضداد این اعراض بدو نه بخواست صانع اوست بلکه بتقصیر اوست
و تقصیر هیأتها انچنان که مصنوع عیبهای ایشان بکمال اولی خویش رسیده است و معنی
این قول آن است که نفس بکمال خویش که آن مردم را کمال دوم است از علم و حکمت
بکوشش خویش رسد و بیماری که از مزاج و اعتدال الطبیعت که آن مر انجا اند
مر رسانیدن او را بکمال اول او که آن آراستگی اوست مر پذیرفتن علم را بوقت
بلاغت او و چون او تقصیر کند اندر طلب علم از عیبانچی که یاد کرده شد ناقص مانده
باشد بکمال خویش نرسد و میل سوی فساد کند و دلیل بر درستی این قول آنکه

اندر علم و حکمت شرف و بهاست مر نفس را و رسیدن او بعیب جاهلی بدی
بدان است و بهتر مردم رسانیدن مر صنع بدین را از اعراض صانع حکیم است و
رسیدن مصنوع به تباهی و زشتی بسبب بازماندن او باشد از رسیدن بغرض صانع
حکیم و درست کند مر این معنی را قول خدای که همی گوید یرید الله بکم الیسر
و لا یرید بکم العسر و چنانکه مر جوهر جسم را پیش از آغاز حرکت که طبیعت بدان
موجود شد است اندر عقل صورتی ثابت نیست و هیولی است مر جوهر نفس را
پیش از این که فصل بازبسته او نام مردمی و نامه اگهی و جهل بر او نشیند اندر عقل نحو
ثابت نیست و هیولی است و محال است نام عالمی و حکیمی یا نام جهل و غفلت بالفعل
که بمنزلت قبول علم نرسیده باشد بر درستی این معنی ما را گواست قول عقلا
آنگاه گوییم که مر نفس مردم را این خیرات دیگر هست که آن از جانب کالبد بدو
پیوسته شود چون قوت ترکیب و اعتدال مزاج و درستی و جز آن و بدان این
خیرات شرهاست مر او را چون ضعیفی ترکیب و ناشوند شدن مزاج و کجی و نادانی
و جز آن و مر این خیرها و شرها را سوی نفس از آن نسبت کردیم پس از آنکه اندر
علاوی جسدی بود که مردم مر این خیرها را بسبب نفس پادشاه شود و بدین
شرها از تهذیب او باز ماند بینی که هر که مزاجش معتدل باشد متواضع
و نیکو سیرت باشد اندر کمال اول خویش و آنکه مر علم و حکمت و محاسن
الاخلاق را اندر خور آید پذیرفتن و چون تیره مزاج و ضعیف آلت باشد بد
خو باشد و بی مقدار و نامیز و بدین اسباب از فتح علم و حکمت باز ماند و
این خیرات که علاوی جسد است بر مثال مرکب و آلت است مر نفس را از بهر
رسیدن او بکمال دوم خویش و هر چند مر او را در داشت کردن این آلات از عقل
ظاهر نهایت و اگر مرکب و آلتش راست و مهیا باشد مر رفتن را سوی کمال دوم
یافتن مر آن شرف را رسیدن او هم بدان نزدیکتر باشد و هم بی رنج تر و چون
حال این است گوییم که نفس مردم از منزلت جهل بالا نشستن غفلت همی بر مرکب جسم
بدلیلی حواس سوی شارستان علم با بوستان حکمت شود و اندر این راه

بر مثال مسافری است که چون بر این مرکب و بادیه گیلان مر او را سفر کردنیست
وچون مر او را پیش از نشستن بر این مرکب و یافتن این دلیلان تمام علم با جهل
دادن محال است روا نیست که گوییم پیوستن او بدین دلیلان و راه نمایان
و نشستن او بر این مرکب بخواست خویش است وچون نشستن او بر این مرکب
و رفتن او بی این رهبران بخواست خویش نیست و بخواست دیگریست و رفتن
چیزی با کسی بمراد دیگری جز بتکلیف نباشد پس پیدا شد که نفس بر
مرکب طبیعت بتکلیف صانع حکیم همی نشیند وچون مرکب نفس که ظاهر است
و او بدان همی بعلم و حکمت رسد این هیکل مردم است که بمدتی اندک همی
ویران شود و ویرانی او علت جدا شدن این سوار باشد از او و این هیکل
تا این جوهر او را سنا آبادان و کارکن است واجب آید از حکم عقل که این جوهر
اندر این کالبدهای جزوی همی از کالبدی کلی آید که آن کالبد همیشه
آبادان و کارکن باشد و جز بسپری شدن آن جوهر آن کالبد کلی ویران و
بیکار نشود وچون همی بینیم که این کالبد که ما راست بر مرکز عالم است و
از خاک است که او منفعل محض است بی هیچ فعلی چنانکه اندر باب فاعل و منفعل
پیش از این اندر این کتاب بشرح سخن گفتیم همی دانیم که آن جوهر که او فاعل
حق است و جسم بمجاورت او همی فاعل شود از نخست همی بجسمی پیوسته شود
که او فاعل تر جسمی نیست و آن جوهر فلک است و کواکب که فعل از صانع حکیم
پذیرفتست بی میانجی و صنع صانع حکیم مر جوهر او را اندر صورت فعل عزم کرده
وچون اشخاص حیوان بر جوانب این مرکز پدید آینده است این حال دلیل است
بر این که این اضافت بر مرکز از حواشی عالم است وچون اشخاص حیوان که آن
اجزاء طبایع است بپیوسته شدن جوهر نفس بدو همی زنده و رونده گردد
پس از آن که بی زندگی و بی روش باشد و همی فاعل شود پس از آنکه منفعل بود
باز چون این جوهر از این اشخاص جدا شود این زندگی و روش و فعل همی از او
بشود و اجرام علوی از افلاک و کواکب بر حال مانده اند بر صورتهای ایشان همی

زایل شود و نه فعل این حال دلیل است بر آنکه کلی این جوهر که اجزاء از این مرکز
آینده است و آن اجرام که احوال ایشان ثابت است مفاضلست پیوسته و این جوهر
از نخست بدان جسم عالی پیوسته است تا این جسم عالی بمجاورت این جوهر
فاعل حقیقی است بر دوام و فاعل خویش گشته است و بدانچه صنع را از صانع بی
میانجی پذیرفته است مانند صانع خویش همیشه فاعل شده است انگاه گوییم
که جسمی که نفس بدو پیوسته است کاملتر است از جسم بی نفس و مر نفوس نبات
و شر بقدر نفوس نفس ناطقه است پس شر بقدر جسمی جسم مردم است اندر حال
زندگی او و رسیدن او بکمال خویش از ماده نیست بمدتی بمیانجی دیگر اجسام چنانکه
که پیش از این اندر این کتاب گفته شده است و آن اجسام که جسد مردم بمیانجی ایشان
همی از ماده بمدتی بکمال خویش رسد کاملاند اعنی افلاک و نجوم و جسم
متناهی است پس لازم آید که رسیدن این اجسام که جسد مردم بمیانجی ایشان همی
بکمال خویش رسد بکمال خویش نه از ماده بوده است و نه اندر مدتی وبرهان بر
درستی این قول آنست که اگر مر آن اجسام را از ماده کردندی بمدتی بایستی
کردن و اگر آن ماده بمدتی کرده شدی بمیانجی دیگر اجسام بایستی که کرده
شدی و اگر چنین بودی اجسام نامتناهی بودی وچون جسم متناهی است ابطال
دلیل است بر آنکه بودش اجرام علوی بمیانجی دیگر اجسام نبوده است وچون بمیانجی
دیگر اجسام نبوده است نه از ماده بوده است و نه بمدتی و بودن اجرام فرودین
اعنی اشخاص موالید از ماده بمدتی بمیانجی دیگر اجسام برهان است بر درستی
این دعوی که گفتیم بودش اجرام برین نه از ماده بوده است و نه بمدتی از بهر
آنکه بمیانجی دیگر اجسام نبوده است و این برهانی روشن است وچون مر این
قول را روشن کرده باشد تقویت این معنی گوییم که آنچه از اجسام سپهر از ماده
بمدتی همی بکمال خویش رسد بی بمدتی همی فساد پذیرد و آن فساد چیزی نیست
مگر باز گشتن او بدان صورتهای اولی که هیولی نخستین مر آن را از صانع اول
بی میانجی پذیرفته بود اعنی چون شخص کز طبایع ترکیب یافته باشد فنا پذیرد

معنی قول ما که گفتیم شخص حیوان فسادپذیر رفت آن باشد که همی گوییم آنچه از
او خاک بود بصورت خاک باز گشت و آنچه آب بود و هوا و آتش با صول خویش
باز گشتند و خاکی و آبی و هوائی و آتشی بر هیولی اولی صورتهای نخستین است
که هیولی مرآنرا از صانع بی میانجی پذیرفته است بلکه وجود او بدین صورتها
بوده است و این فساد چیزی نیست مگر بازشدن صنع میانجیان جسمانی پس
پیدا کردیم که فساد اشخاص موالید باز گشتن جوهر جسم است از صورتها که آن
بمیانجی این آلات و ادوات علوی حاصل شده است بر او بصورتهائی که بی میانجی
اجسام حاصل شده است مر او را و چون حال این است که آنچه از مادتی همی بود
شود باز بمادتی همی فسادپذیرد و آن فساد چیزی نیست مگر باز گشتن اجزای آن
مصوّر شخصی بصورتهای اولی خویش و درست کردیم که بودش افلاک و انجم
نه از مادتی بوده است و نه بمدتی بوده است که بقای این مصنوع که عالم است بمدتی
متناهی باشد مگر که صانع او اندر فساد او صلاحی ببیند و بپدید آرد از بهر آنکه
اندر فساد چیزها صلاح دیگر چیزها ظاهر است اندر عالم والله بفعل اثبات
و نفس ناطقه را پیوستن بجسم سزاوار خویش دو قوت بفعل آمد یکی قوت
علم که تحت فعلی از افعال او تصور است مر چیزها را اندر ذات خویش بحقیقتها
چنانکه چیزها چنان است و دیگر قوت عمل که تحت فعلی از افعال او آن تحریک
اوست سوی طلب کردن مر آنچیز را که اندر جوهر او مرکوز است طلب لذت انقطاع
ابدی و هر نفس کز این دو قوت او این دو فعل بوجود نیاید آن نفس نفسی بهیمی
باشد و آن نفس کز کار بستن این دو فعل بنیاساید آن نفس نفسی فرشتگی باشد
پس پیوستن نفس بجسم علت است مر بفعل آمدن این دو قوت را که او بر آن مخلوقست
از او و جسم مر نفس را مرکبی شایسته است مر رسیدن را از منزلت قوت بشهر فعل
و پیوستن نفس کلی با اجرام علوی که فاعلانند بر دوام بصنع الهی است که مر آنرا
چگونگی نیست بدانچه نه بمادتی است و نه بمدتی است یعنی که آن صنع بر مادتی نبوده است
کز آن حاصل بوده است پیش از این صنع چنانکه گفتیم و بپدید آمدن جفتی مردم

بآغاز بودش کز جفتی کمتر نشاید و بیشتر از آن روا باشد و همچنین از حیوانات
بی سخن آنچه نوع او بزایش باقی است از صنع الهی بی میانجی و زایشی و از سببی
اندر عقل ثابت است آنگاه نفس که او فاعل جسم است و نامتناهی است و قوّتش نا
متناهی است نه بمدت بل بقدرت است بر آراسته کردن مر اجزای طبایع را بپذیرفتن اجزا
او را یعنی مر نفوس جزوی را و بدین قول مر آن همی خواهیم که نفس از نفسی جزو نیست
بدان روی که بعضی از اوست از بهر آنکه نفس نه جسم است و چون نه جسم است بعض
نیست بلکه مر جوهر نفس را حیل بدید آورده است مر امثال خویش را بدان قوّت
الهی که با قدرت است والهیت از این صفت بالذات است بلکه آنچه از او چون او همی بپدید آید
بی آنکه از ذات او منفصل شود و آن نفس است و آراسته کردن نفس مردم و دیگر
حیوانات زاینده مر اجزای طبایع را اندر هیکل خویش مر پذیرفتن دیگر نفس را
همچون او بحدّ قوت تا هم بدان تدریج که ظاهر است از بودش نفس اندر کالبد
بفعل آید مر این دعوی ما را برهان است و همین است حال آراسته کردن نفس نباتی
مر اجزای طبایع را اندر کالبد نبات خویش از بهر پذیرفتن امثال خویش بوجود
آمدن آن چنانکه گوییم آن نفس کاندر آن جفت است که او یک دانه گندم است با دیگر
دانه ای دیگر دانه ها توانا است بر آراسته کردن مر اجزای طبایع را اندر نبات
خویش که آن سرای اوست با جسد اوست بمثل تا بپذیرد مر نفسهای را از نوع او
که مر هر یکی را از آن همان قوت و فعل باشد که مر او راست و مادّت از نفس کلّی
که آن افلاک است بر این جفتان که اول های آن بصنع الهی یعنی بابداع او پدید آمده است
پیوسته است و شوق و لذت بدین نفوس پیوسته است اندر زایش امثال خویش بدان
سبب که بپدید آمدن آن نفوس مر اندر آن اشخاص که تحت پیدا آمده است بابداع
بوده است بمیانجی نر و ماده و تخم و نطفه و مصنوع اشخاص الهی که بی میانجی پدید
آید روا نیست که بر خیزد چنانکه گفتیم اندر معنی باز گشتن اشخاص با صول طبایع
که آن بصنع الهی مصنوع است و لذت یافتن حیوان از مجامعت بر درستی آنچه
گفته است و اگر آن صنع نخستین نبودی بابداع حیوان با یکدیگر جفت نگرفتندی

اثبات دعوی

تا ایشان بنو دی و همین است حالِ تخمهای نبات که جملگی آن همه جفت کرده پدید
آیند از بهرِ آنکه مر ایشان را حرکتِ ارادی نیست و آن جفت گردیدن از جفت گردیدنِ
حیوان عجب‌تر است چنانکه پیش از این گفتیم امّا صنع الهی اعنی ابداع آنست که عقلا
اثباتِ آن اضطراری است ولیکن از تصوّر کردنِ چگونگیِ آن عاجز است و
صنع نفس آنست که عقل بر تصوّرِ آن مطّلع است و مثالِ آن چنان است که عقل داند
که باری سبحانه هست کننده‌ی عقل و نفس و هیولی و صورت است نه از چیزی ولیکن
نتواند تصوّر کردن که چیزی نه از چیزی چگونه شاید کردن و همچنین داند که
اشخاصِ نخستین از مردم و حیواناتِ زاینده و نبات های بی‌تخم و بار با بداع پدید
آمده است تا پس از آن زایش و رستن پیوسته گشته است ولیکن نتواند تصوّر کردن
که جفتیِ حیوان چگونه بوده شود بی زایش از بهرِ آنکه این صنعهای الهی است چون
صنع الهی را مر ابداست و آن صنع که ترکیبِ طبایع بدو پدید آمده است پیش از صنع
اصلهای اشخاصِ نبات و حیوان بوده است این صنع دوم مر باقی آن صنع نخستین پدید
آمده باشد از آنست که این صنع دوم بنوع باقی است نه باشخاص و اشخاص باطل
باز گشتن سوی آن صنع نخستین و آن صنع نخستین بر اصولِ طبایع افتاده است که
آن اصول بذواتِ خویش باقی است و نفس که او جوهری بسیط است و سپری شونده
نیست آرزوی آن صنع الهی که باشخاصِ نخستین او فتاده است و پایدار گرداننده مر
آن را بزایش کار همی کند و ترکیب همی کند مر اشخاص را بقوتهای خویش چنانکه عقل
بر آن مطّلع است و همچنین آنچه از مرکّبات بصنع الهی ترکیب یافته است مر عقل را
باثباتِ افرادِ آن مرکّبات پیش از ترکیب اضطراری است ولیکن از تصوّرِ ابداعِ آن
مفردات و ترکیب و تفصیلِ آن بکیفیت عاجز است چنانکه چون هر تخمی از تخمهای
نبات جفتی است بیکدیگر پیوسته و مرکّب کرده چنان نیست از آنکه هر یکی از آن
تخم مفرد موجود شده است آنگاه بیکدیگر پیوسته شد ستند همچنانکه تخم
جفتی از هر حیوانی بآغازِ کون جدا جدا موجود شد ستند آنگاه جفت گرفتند ولیکن
وجهی است از وجوهِ قیاس و دیگر وجه آن است که واجب است که دانه‌های جفت گرفته

لطیفه

پدید آمدند بابداع چنانکه حیوانات جفت جفت پدید آمدند و پدید آمدنِ
جفتیِ حیوانِ آراسته شده مر جفت گرفتن را تا باز ایند مانند است مر پدید آمدنِ
دانه گندم را با دیگر دانه جفت کرده و آراسته شده مر رستن را تا باز آرند
ولیکن مر عقل را اندر تصوّرِ ابداعِ آن راه نیست و همچنین است جفتیِ نفس با جسم
و هیولی با صورت که چاره نیست مر عقل را از اثبات کردنِ افرادِ آن پیش از جفت
شدنِ آن ولیکن نتواند مر یکی را بی جفتِ او ثابت کردن از بهرِ آنکه هیولی که
ظهورِ شکلِ او بصورت است و صورت که ثبوتِ فعلِ او بهیولی است جدا جدا
اندر عقل ثابت نشوند مگر بهم و همین است حالِ نفس که او بجوهرِ خویش ثابت است
و ظهورِ فعلِ او جز اندر جسم نیست که عقل مر او را بی فعل ثابت نتواند کردن از
بهرِ آنکه تا نفس اندر جسم نباشد مر او را فعل نباشد و آنچه بی فعل باشد نه نفس
باشد پس این ثابت باشد منفی و محال است که ثابت منفی باشد یا موجود معدوم
باشد اما روا باشد که نفس پس از ظهورِ فعلِ خویش اندر جسم ثابت شده باشد بصورتِ
معلومات بافتد پس از جدا شدنِ او از جسد بذاتِ خویش قائم باشد و چون حال این
که نفس بجوهرِ خویش از صنع الهی فعّال پدید آمده است فعلِ او اندر جسم است روا
نیست که میانِ وجودِ او و وجودِ جسم زمان باشد البتّه بلکه از جفت بصنع الهی باید
که مزدوج باشد باغاز آنگاه پس از آن چگونگیِ پیوستنِ نفس باشخاصِ جسمیِ الهی
مر عقلِ تعلیم پذیرفته را ظاهر است که آن بر استن کردنِ نفس است مر اجزای
طبایع را اندر شخص بسوی تن تا شایسته شود مر پذیرفتنِ روحِ نامی را که آن نخست اثر است
از آثارِ نفس و پس از آن روحِ حسّی تا مهیّا باشد مر پذیرفتنِ نفسِ ناطقه را چنانکه
که شرحِ آن بآغازِ این قول گفتیم عاقل باید که مر این قول را بحق تأمّل کند

قول بیست و دوم

اندر چرائیِ پیوستنِ نفس بجسم و بیانِ آن

از آنچه مر علمای دینِ حق و حکمای پیشین را اقوالِ مختلف است اندر این معنی خواهیم
که اندر این کتاب باز گوئیم اختلافِ اقوالِ ایشان را و پیدا کنیم بدلایلِ عقلی راه حق

پوشیدن نفس مر جسم را پیش از آنکه بقول رسیم که مقصود ما از تألیف این کتاب
آن است و آن مقصود بیان است از آنکه نفس چرا بر مثال مسافر است اندرین عالم
و از کجا همی آید و بکجا همی شود و اندر این سفر زاد او چیست پس گوییم که حکما
و علما که چرا این کارها بر سبیل اندیشه کرده‌اند بدو گروه‌اند یک گروه رسولان خدای و اتباع
ایشانند که بکتابهای خدا مقرّند و دیگر گروه منکران نبوت و تنزیل و اتباع ایشانند
و گویند که حکما دیگرند و دین داران دیگر و بعضی اند دین حکمت نیست و آن گروه
که برسولان و کتابهای خدا مقرّند بدو گروه‌اند یک گروه آنند که جز جسم چیزی را
نشناسند و روح را نیز جسم گویند و لیکن گویند که روح جسمی لطیف است و هم
فرشتگان را اجسام لطیف گویند و هر چند که گویند فرشتگان ارواح‌اند اعتقادشان
آن است که روح جسمی تنک باشد چون نوری از بهر آنکه گویند جبرئیل نزدیک
رسول آمدی و با او بآواز و حروف سخن گفتی و از پیش او بآسمان بر بودی و خویشتن
خویش بنزدیک کردی و خویشتن خرد کردی و خردمند داند که آنچه بیاید و بشود و
برود و بآواز سخن گوید و خرد و بزرگ شود جسم باشد و این گروه حشویانند
و گویند مر نفس مردم را بی جسم ثبات نیست و مر مردم را رنج و راحت اندر او جسم باشد
اندر هر دو عالم و لذّت او هم در دو سرای اندر خوردن و پوشیدن و مباشرت است
و تنزیل کتاب را که مقرّند و رسول آن را تأویل آن باز داشته‌اند و گویند که خدای همی
گوید مر بهشتیان را که بر تختهای آراسته تکیه زده باشند روی باروی بدین آیه
عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ مُتَّكِئِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ
بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ وَفَاكِهَةٍ
مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ وَحُورٌ عِينٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ
جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ و دیگر جای همی گوید شما را اندر بهشت میوه‌های بسیار است
کز آن همی خورید بدین آیت لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ و این گروه
چون کار دیا خصم آیها اندر علم تقلید کنند و حجت نشنوند و مر هر که را جز بر اعتقاد
ایشان است کافر گویند و این گروه مر مردم را زنده‌ی جسمانی سخن گوی داند و گویند از تن

مارا از بهر آن آفرید تا نعمتهای او را بخوریم و اگر مردم نبودی نعمتهای خدا
ناخورده بماندی و ضایع شدی و دیگر گروه آنند که گویند نفس بی جسم ثابت
و او جوهری است ناقد بذات و با مزاج و مر لذّت جسمانی را اندرین عالم است بجسم و
سرای آخرت جسم نیست و باقی نفس مر لذّت روحانی را اندر آخرت بذات خویش
بی مباشرت جسم و مر فرشتگان را ارواح مجرّد تا جای کبر گویند و گویند جبرئیل
بدل رسول فرود آمد و وحی بالهام باشد نه بآواز و حروف و حجت بر این دعوی
قول خدای آرند نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ
بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ و حجت بر آنکه گفتند اندر سرای آخرت جسم نیست قول خدای
دارند که همی گوید وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ و گویند
که این آیه دلیل است بر آنکه سرای آخرت بذات خویش زنده است و آنچه بذات خویش
زنده باشد مر او را جسم نباشد بلکه مر جسم حیوان را باشد که زندگی او بروح
باشد نه بذات خویش و از آفرینش خویش بدین قول که گفتند سرای آخرت جسم
نیست و ارواح مجرّد است گواه آوردند بدانچه گفتند ذات ما جسم است با نفس آمیخته
و این عالم جسم است بی زندگی پس واجب آید که آن عالم زنده باشد بی جسم و گفتند
که روا نباشد مر جسم را که او از نفس زندگی پذیرد عالی باشد و مر نفس را که او مر او را
زندگی دهنده است عالی نباشد و حجت آوردند مر قول خدای تعالی را که همی گوید
در صفت بهشت فِيهَا مَا تَشْتَهِي الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ و
گفتند این آیه دلیل است بر آنکه لذات بهشت جسمانی نیست از بهر آنکه همی گوید اندر
بهشت آن است که نفس آرزو کند و چشمها را خوش آید و بحقیقت آرزوی نفس بقای ابدی
و این چیزی جسمی نیست و دیگر آرزوی مردم آنست که بداند مر او را چرا آفریدند
و آنچه نه جسم است چگونه است و آنچه بدین ماند از چیزهائی که مر نفس را آرزوی
شناختن آن است و آن همه علم است نه جسمی و آنچه بچشم خوش آید نیز جسمی نیست
بلکه لطیف است که جسم بدان آرایش یافته است و حکمای پیشین که متابعت رسولان
نکردند و مر کتابهای خدا را منکر شدند تا وبال فعل خویش را بدانچه مر خویشتن را

بهشتیان

بیفکند آمدن مر پیشروانِ خویش را بپیغمبری و بر متابعانِ خویش بدعوی
پیغمبری پس از آنکه مر آن را منکر بودند و دروغ زن گرفتند و بخشیدند و بکشتند
بدو گروه شدند گروهی گفتند که نفسِ مردم پس از آنکه از جسد جدا شود ناچیز
شود همچون نفسهای نباتی و حیوانی و بجسد گفتند مر او را وجودی نیست البته
و او چیزی نیست مگر اعتدالی کز طبایع همی بدید آید بحرکاتِ اجسامِ اجرامِ علوی
و بدید آمدنِ مردم و دیگر حیوان و نبات نه بخواستِ صانع مرید است از آنچه
او را نشاید جستن و این گروه حشویانِ فلاسفه اند که دهری باشند و دیگر گروه
گفتند که نفس را پس از جدا شدنِ او از جسد بذاتِ خویش قیام است آنگاه این گروه
نیز بدو فرقه شدند یک فرقه گفتند که مر نفس را جزای اعمالِ جسمی سرای نیست و
جزای نیکی و بدی هم اندر این سرای یابند اندر اجسام و پیوستنِ او بجسم بصنع
باری است تا مر لذات را اندر این سرای بیابد و این گروه مر نفوس را مر این نگویند
بلکه گویند که نفس بر مثالِ پیشه وری است که همه پیشه ها بداند چون دست
افزار پیشه ها بیابد و جسم مر او را بمنزلتِ دست افزار است اگر اندر جسمِ موچی
آید مر آن آلت را کار بندد و موزه گری کند و اگر اندر جسمِ اسب آید اسبی کند بر مثالِ
مردی که اگر آلتِ درودگری یابد درودگری کند و اگر آلتِ بافندگی یابد جولاهی
کند و گویند نفوس اندر اجسام همی گردد اندر این عالم و این قولِ سقراط است اندر
کتابِ فاذن و قولِ افلاطون است اندر کتابِ طیماوس و قولِ ارسطاطالیس است
با آنکه قولِ این حکما مختلف است اندر کتبِ ایشان بدین معنی و بدان ماند که وقتی
اندر این معنی باعتقادی بوده اند که بآخرِ زمانِ خویش باز گشته اند از آن بخاصّه
افلاطون اما قولِ سقراط بتناسخ است و دیگر فرقه گفتند که نفس بر هیولی از
و فاعلی خویش فتنه شده است و از عالمِ خویش بیفتاده است و اندر هیولی او بمانده است
بآرزوی لذاتِ جسمانی و مر نفس را عالمی هست جز این عالم و لیکن چون با هیولی
بیامیخته است مر عالمِ خویش را فراموش کرده است و باری سبحانه مر عقل را فرستاده
اندر این عالم تا مر نفس را آگاه کند که این که همی کند خطاست و مر او را از عالمِ او

فاذون

یاد دهد تا دست از این عالم کوتاه کند و بعالمِ خویش باز گردد و گفتند این گروه
که حکمت دهنا است مر نفس را سوی سرای او و هر که حکمت بیاموزد نفسِ او از این
خطا آگاه شود و بسرای خویش باز گردد و بنعمتِ ابدی رسد و لیکن نفسِ نا تعلیم
فلاسفه نرسد از این را آگاه نشود و از فتنه بودن بر هیولی نرهد و علتِ پیوستنِ
نفس بجسم مر زندگی و آرامش و غفلتِ نفس را نهادند این گروه و گروهی از حکما
گفتند که نفس جوهری است نامیرنده و پذیرندهٔ علمِ الهی است و جنبانندهٔ
او با جسم خدای است از بهرِ آنکه تا مر علم را بپذیرد و پس از آن از جسم جدا شود و
بسرای لطیف رسد و جزای فعلِ خویش بر بدی و نیکی بیابد اینست اختلافِ حکما
و علما اندر چرای پیوستنِ نفس بجسم و اکنون ما اندر این معنی بعدل سخن گوییم
مر حق را از باطل ببرهان جدا کنیم بهدایتِ هادی خدای تعالی و بارشادِ امامِ حق
از خاندانِ رسول صلّم و گوییم پیوستن لفظی است و از خویشی و از جدا شدن خبر دهد
و پیوستنِ نفس بجسم با جدائیِ ایشان از یکدیگر بصفات دلیل است بر جدائیِ ایشان
از یکدیگر پیش از این پیوستگی و این پیوستن مر نفس را با جسم بین دلیل است بر
آنکه ایجاد از موجد بوجودِ این هر دو جوهر بهر یکی از آن بافراد و افتاده است
هر چند که میانِ بودنِ ایشان زمان نبوده است و جدا شدنِ این دو جوهر از یکدیگر
پس از این پیوستگی گواهی همی دهد که وجودِ ایشان جدا جدا شده است تا پس از پیوستگی
میل دارند سوی باز گشتن بدان حالِ اوّلِ خویش که ایجاد ایشان بر آن بوده است
و میلِ هر یکی از این دو جوهر سوی جدا شدن از یکدیگر بطبع گواست بر آنکه آن
ایجاد که ایشان جدا جدا موجود شده اند از مبدع ایشان بی میانجی بوده است تا از
این امتزاج و ازدواج که بمیانجیان یافته اند گریزنده اند و بدان انفراد که بصنع
مبدع یافته اند آرزومندند همچنانکه مرکّباتی که از طبایع همی بمیانجیان پدید آیند
از نبات و حیوان میل دارند سوی فنا و این ترکیب از ترکیبِ دوم که بمیانجیان
یافته اند و باز گشتن سوی آن حالِ اوّلِ خویش که مر آن را از صانعِ خویش بی میانجی
یافته اند یعنی که خاک تنها بی میانجیِ افلاک و انجم خاکی یافته است و آب و هوا و آتش

نیز نه بدین میانجیانِ علوی آبی و هوائی و آتشی یافته اند بلکه این اجسام مر
این صورت های اوّلی را بصنعِ مبدع یافتند بی میانجی از آن است که مرکبات بی
ترکیب دوم سوی آن ترکیب اوّلی باز گردنده اند و مر آن را بطبع جوینده اند و چو
درست کردیم که وجودِ این دو جوهر با آغاز جدا جدا بوده است و مر چیزها را چاره
نیست از باز گشتن بحالِ اوّلیِ خویش چنانکه خدای تعالی همی گوید کما بدأنا اوّل
خلقٍ نعیده وعداً علینا انّا کنّا فاعلین گوییم که بحضورِ روشنِ عقل واجب است
که پیوستنِ نفس بجسم از بهر آن است تا بهتر از آن شود که آن با آغاز بدان بود است
و این بهتری مر او را جز اندر پیوستنِ او بجسم حاصل نیاید و برهان بر درستیِ
این قول آن آریم که همی بینیم که جسم از پیوستنِ با نفس همی بهتر از آن شود که هست
بغایتِ بهتری از بهر آنکه همی زندگی و حرکت بارادت یابد پس از آنکه مر او را نه
زندگی است و نه خواست و زنده شدنِ مرده بغایتِ بهتریِ او باشد و چون صنع
ظاهر است بدانچه جسم بنفس زنده شونده است و صنع جز از بهرِ بهتر کردنِ چیزها
نباشد و بدتر شدنِ چیز جز بگشتن از حالی که بر آن است و نارسیدن بکمالِ بهتری
نباشد خردمند مر این قول را که همی گوییم پیوستنِ نفس بجسم از بهر آن است که تا
نفس بهتر از آن شود که هست منکر نتواند شدن آنگاه گوییم که بهتریِ نفس که او
جوهری است پذیرا مر آثارِ عقل را جز بپذیرفتنِ او مر علم و حکمت را نباشد از
بهر آنکه علم و حکمت اثرهای عقلند و لطیف اند مر جوهرِ نفس را و شرفِ هر جوهری
بر حسبِ شرفِ عرضِ اوست و علم و حکمت بنفس جز از راهِ حواس نرسد و حواس نفس را
جز اندر جسم حاصل نیاید و نفس سوی آنچه اندر حواس بر آید دلیل است دلیل باید
راه نیابد چنانکه نابینایِ مادر زاد مر رنگها و شکلها و حرکتها را تصوّر نتواند کرد
و کرِ مادر زاد مر آواز را نشناسد چنانکه اندر قولی که اندر حواسِ ظاهر گفتیم شرح
این احوال کرده شده است واگر کسی مر این قول را که همی گوییم علتِ پیوستنِ نفس
بجسم آن است تا نفس بهتر از آن شود که هست بدانچه اندر حواسِ ظاهر بمحسوسات
مطّلع شود و حواسِ ظاهرِ او مر حواسِ باطنِ او را سوی معقولات راه برد منکر شود

دانا شدنِ نفوس مر هم درست حواس و جاهل ماندنِ نفوسِ کسانی که حواسِ
بینائی یا شنوائی مختل است مارا گواهی دهد و مر او را دروغ زن کند با آنکه نگاه
داشتنِ صانعِ حکیم مر جسم را بدین نگارهای بسیار و صورتهای گوناگون و
حاصل شدنِ معنیهایِ بسیار از این یک جوهر و اندر این یک جوهر که جسم است
بسیار صورتِ جسمی را بنهادنِ قوّتهایِ نفسِ ناطقه اندر جاهائی که مر آن را
از بهرِ آن قوّتهای مر او را کرده اند و مطّلع شدنِ نفسِ ناطقه بدان قوّتها اندر
آن جاهایِ جسمیِ جسدی بر آن معنیها که مر او را بر آن جز از آن راه اطّلاع نیست
همه گواهانِ الهی است چنانکه پیش از این شرح آن گفتیم و اگر ممکن بودی که نفس
جز بدین تصویر و تشریح که از صنعِ صانعِ حکیم بر جسم افتاده دانا شدی با این
صنع فائده یافتن نفس باز نگشتی آن صنع بیهوده و بازی بودی و این کار بیهوده است
چنانکه خدای تعالی همی گوید وما خلقنا السّماء والارض وما بینهما باطلاً ذلک
ظنّ الّذین کفروا فویلٌ للّذین کفروا من النّار و شرفِ این جوهرِ خسیس بدین
الاحوال که جسم است از پیوستگیِ او با نفس بدانچه بدو همی رسد از حسّ و حرکتِ
ارادی و آثارهای روحانی مر نفوسِ عقلا را دلیل است بر شرف یافتنِ نفس نیز
از پیوستگیِ او با جسم بر او حواس از علم و حکمت از بهر آنکه هر یکی از این دو جوهر
بر بهتری صورت است و شرفِ جوهر بصورتها است و صورتِ جسم محسوس است
و صورتِ نفس معقول است و چون صورتِ محسوس مر جسم را بدین پیوستگی که او
کردیم همی حاصل آید خردمندان را باید شناختن که صورتِ معقول مر نفس را
نیز از این پیوستگی که یاد کردیم همی حاصل آید و دانش خرد و علم و نفس پیدا کند
که چون از این صنع مر این یک جوهر را که جسم است چندین شرف و کمال حاصل
آید روا نباشد که مر آن دیگر جوهر را از این صنع فائده نباشد و روا نباشد که صنع
حکیم بر دو جوهر افتد از یک روی حکمت و خیر و تشریف باشد و از دیگر روی
جهل و شر و تضییع باشد امّا این اشتباه که مر بیشتر از خلق را می افتد تا همی از پیوستنِ
نفس را منکر شوند بدو سبب همی افتد یکی بدانکه جوهرِ نفس با همه اشتباه آن اند

کردن و دیگر بدانکه شرف نفس اندر انقیاد او و بیشتر است مر صانع خویش را و آن
انقیاد او از او مر صانع را جز بمیانجی نقصان نباشد و دلیل بر درستی این قول آن
که جسم جوهری منقاد است مر صانع را و پیداست مر پذیرفتن صورتهای خویش را
که شرف و جمال او بدان است و بمیانجی جسمانی که جسم صورت بدیشان پذیرد
آن تخمها و نطفهها و افلاک و انجم ایستاده اند بر تصویر مر جسم را لاجرم شرف بدو
ظاهر همی شود بدانچه مر او را اعنی جسم را خواست نیست و مر نفس را خواست است و انقیاد
او همی خالص نشود بدیگر مر صانع خویش را و میانجی نقصان است چنانکه انقیاد
جسم خالص شده است مر صانع را و میانجی جسمانی لاجرم بیشتر از نفس همی به
جمال و شرف بماند بدین سبب که یاد کردیم و این حجتی شافی است اما اگر کسی گوید که
مقدمهٔ قول تو آن است که مر چیزها را چاره نیست از باز گشتن بحال خویش و
همی گوئی که نفس از پیوستن بجسم همی بعلم و حکمت رسد این قول از تو اقرار است
بدانکه نفس پیش از پیوستن بجسم جاهل و بی صورت بود پس نتیجه از این دو مقدمه
حاصل آید که نفس همچنان جاهل خواهد شدن بآخر کز اول بود است جواب ما او را
آن است که گوئیم آنچه علت گشتن حال او و رسیدن چیزی دیگر باشد بکمال خویش
چون آنچیز دیگر بکمال خویش برسد او بحال اول خویش باز گردد از بهر آنکه
آن علت اندر او زایل شود چنانکه علت گشتن حال جسم از آنچه او بر آن است رسیدن
نفس است بکمال خویش لاجرم چون نفس اندر او بکمال خویش برسد و آن یافتن او
باشد اندر او حواس مر محسوسات را دلیل که نفس از آن بحواس باطن بر معقولات
که اندر آن مدت نکتی بسبب میانجی نادان از طبایع و افلاک و انجم و جز آن بدو
برسد از آن پس جسم بحال خویش باز گردد و صورتها که یافته است از گوشت و پوست
و استخوان و جز آن بیفکند اما آنچه اندر او تمام شدن خویش باشد از نیستی که مر
آن را عینی موجود است نه بحال نقصان خویش باز گردد و نه نیست شود از بهر آنکه نیست
موجودی نیست و آنچه مبدع حق مر او را از هست کند ابدی شود و وجود جوهر
نفس آغازیدن پذیرفتن است مر علم الهی را که رسیدن بنیان علم اندر او جسم است و جسم مر

چون

نفس را بمنزلت مرکب و آلت است تا از محل بهشت بمقر کمال خویش رسد و آن رسیدن
او باشد بعلم الهی اعنی مجرد توحید بشناختن مر لطایف و کثایف را که نوعهای
آفرینش اند و آنچه وجود او برتر پذیرفتن معنی باشد از معانی کمال او اندر پذیرفتن
آن معانی باشد که او موجود حق آنگاه شود که بدان کمال برسد پس نفس از جسم
جدا نشود پس از یافتن مر حواس را اندر او و تصور کردن آنچه مر او را از بهر آن
موجود کرده اند یا بحق یا بباطل اندر او و رسیدن بکمال خویش باشد و کمال او
اندر قبول حکمت الهی است و مر نفس را پیش از پیوستن او بجسم و یافتن حواس
نام علم یا جهل محال است نبینی که مر کودک خرد را چون بدرجه پذیرفتن علم
نرسیده باشد جاهل نگویند و همچنین عالم نگویندش و این حال دلیل است بر آنکه
نفس ناطقه اندر او و رسیدن است بکمال خویش و جهل او چیزی ثابت نیست بلکه
عدم علم است و این دو چیز که علم و جهل است اضداد نیستند چنانکه گرمی و سردی
و تری و خشکی اضداد اند و هر یکی از آن بذات خویش قائم است بلکه علم عینی است
از بهر آنکه او تصور نفس است مر چیزها را چنانکه هستند و نیستی علم که او جهل
نیست بلکه عدم عینی است جهل است چنانکه نیستی توانگری که او عینی مال و
ملک مردم است درویشی است که او چیزی نیست البته مگر نبود مال و ملک است
و چون حال این است گوئیم که جوهر نفس چنانکه بذات خویش قائم است باز او سپردن
این امتحان از جسم جدا شود و این اعراض بلکه صورتها که علم و حکمت است مر او را از
آمیختن او با جسم حاصل آید و چون این جوهر یکی است بی هیچ جزوی و اعراض هیچ
او لطیف است و مر لطیف را با لطیف اتحاد باشد نه مخالطت و نه مجاورت چنانکه مر
جزوهای جسم را باشد که آن یک چیز نیست علم با جوهر نفس یک چیز شوند و نفس
حق پذیرفتن علم بیرون آید بکمال رسد و همیشه بماند بدانچه وجود او نه از چیزی
دیگر است تا بدان باز گردد واما اگر کسی گوید که چون همی گوئی که پیوستن نفس
بجسم از بهر آن است که نفس بعلم و حکمت رسد و بدین سبب نفس و مال جاودی
پیوند دو سبب رسیدن او بعلم و حکمت جز اندر او جسم نیست پس واجب آید که جسم از نفس

شریف نباشد از بهر آنکه آنچه چیزی دیگر از او شرف پذیرد او بشرافت باشد
از آن شرف و آن پذیرنده بعضی از شرف او پذیرد و اگر همه شرف او را بپذیرد
واجب آید که چو او شود پس از این حکمت واجب آید که اگر نفس مر همه شرف جسم را
بپذیرد جسم شود پس تو چرا نفس را که شرف او از جسم است همی شریف گوئی
مر جسم را که او مر نفس را شرف دهنده است همی خسیس گوئی جواب ما مر او را آنست
که گوئیم علم حقیقت آنست که بداند که چیزی از آنچه او برآن باشد جز بتکلیف
مکلفی چیز نشود و اگر آن مکلف چیز از آن چیز نباشد که تکلیف او پذیرد
یا همچو او باشد یا خسیس تر از او باشد اگر همچو او باشد و فاعل و مفعول اندر
آن برابر باشند فعل پدید نیاید و اگر فاعل خسیس تر باشد آنچه خسیس تر از
او نشود که هست بفعل او و آنچه تکلیف پذیرد از مکلف خویش یا بمیانجی پذیرد
یا بی میانجی پذیرد و ما را ظاهر است که نفس مر این چیزهای تکلیفی را که آن پذیرد
علم و حکمت است بی میانجی حواس و آموزندگان و رهنمایان از محسوسات همی
نپذیرد پس گوئیم که حواس و جسم و محسوسات همگان میانجیانند تا همی شرف
مکلف بمکلف برسد و مکلف صانع عالم است و مکلف نفس است و جسد و حواس
و اجسام اندر میانه دست افزارها اند از بهر رسانیدن مر شرف صانع را بدین شرف
پذیر که نفس است چنانکه خامه و سندان و انبر و جز آن میانجیان و دست افزارها اند
مر رسانیدن مر صورت انگشتری را که اندر ذات انگشتری گر است بدان سیم پاره که سیم
انگشتری همی بر او پدید آید و این میانجیان مر صورت را همی نتوانند پذیرفتن
و همت همی نگیرند هر چند آن صورت از استاد انگشتری گر بمیانجی ایشان
همی بدان سیم پاره رسد تا نقش شود اما اگر کسی گوید چرا صانع حکیم مر نفس را
بی میانجیان جسم و حواس او بکمال نرساند جواب ما مر او را آنست که گوئیم روا نباشد
که صانعی که او مانند خویش چیزی پدید تواند آوردن خود پدید آمده باشد و
مبدع خود نباشد از بهر آنکه اگر روا باشد که از او چیزی پدید آید که آن ازلی
باشد پدید آورده ای او از آن نه روی محدث و از دیگر روی قدیم باشد و این محال

باشد و آنچه بگفتار و تصور اندر نیاید وجود او محال باشد و چون ظاهر است
که از نفس همی نفس پدید آید مانند او و ظاهر شد است مر عقلا را که نفس مبدع
خود نیست بلکه مبدع است و هیچ صانع نیز از چیزی چیزی نتواند کردن که مبدع
خود و آنچه نه از چیزی چیزی نتواند کردن مر او را [illegible] جز خود [illegible]
نباشد و مصنوع او جز بمیانجی پدید نیاید و آن صانع که مر او را ابداع نیست
مصنوع او بی میانجی پدید نیاید و آن میانجی که مصنوع او بدان پدید آید هم
مبدع خود باشد چنانکه هیولی او را و مفردات طبایع مبدعات مبدع حق اند
و از آن گفتند حکمای دین که هیولی مر نفس را عطاست از مبدع حق و هیولی
مر حکمت علی را پذیرنده است بمیانجی نفس از عقل اول و چون نفس مبدع
خود نیست و پدید آوردن او مر مانند خویش را اندر این عالم مر درستی این قول
گواست مصنوع او پدید آوردن او بی میانجی که او مصنوع مبدع خود بود و نرسد
معنی این قول آنست که پدید آورده ای او مر قوت او را جز پدید آید و میانجیان
نتوانست پذیرفتن از بهر آنکه ضعیف آمد چون از مبدع حق مر او را یاری بود
و آن یاری که از مبدع حق یافت یکی هیولی نخستین بود که مر حکمت علی را اندر پذیرفت
و دیگر بعقل کلی بود که مر او را از بهر رسانیدن مر پدید آورده ای خویش را
پدید [illegible] از حکمت علی بر مثال پیکانی ضعیف که [illegible] او
نیم در سنگ آهن باشد از پذیرفتن مر قوت مرد را تا بدان قوت بر
سپر آهنین بگذرد و جوشن بدرد و جز آنکه آن مرد را [illegible] عقل مر
آن پیکان را تیر پاره ای چوب باید رساند و بر دیگر سر آن چوب پرها دوخته باشند
تا چون قوت مرد بدو برسد بکبر ددو سر آهن پیش شود و قوت مرد بر آن آهن
او فتد آنگاه آن مرد مر آن چوب را [illegible] که بر او پرها نشانده باشد اندر کمان نهد
که آن کمان هم قوت او را بتواند پذیرفتن تا چون چوب و شاخ کمان مر قوت مرد را
برنج افکند مر آن قوت را بر سر آن چوب پاره ای [illegible] افکند اعنی آن سر که پر
پیوسته است و سر آن چوب مر آن قوت را بر جزوهای خویش افکنده است بر میانه

تا بیرون بیاید همه قوتهای مردم بر آن آهن پارهٔ ضعیف رسد که پیکان نام است و چون
آن قوت از او این میانجیان بدو رسد مر آن را بشوانید بر تن و زره و جوشن و
دیگر آهنها اندر شود و این کار از آن مردم جز بدین عقل و میانجیان شایسته نیاید
پس ظاهر کردیم بدین شرح که روا نیست که مصنوع صانع مانند او آید چنانکه برتر
از آن صانع صانعی باشد تا باری آن صانع بیرون آن مصنوع فرودین مانند او شود
چنانکه مصنوع نفس همی مانند او شود و چون از مبدع حق باری باید اندر او عقل
و هیولی و محال است که مصنوع صانعی که برتر از او صانعی نباشد مانند او آید چه اگر
چنین باشد مبدع مبدع نباشد و این محال باشد و چون حال این است و مصنوع نفس
همی به میانجی جسم و تأیید عقل همی تمام شود دانستیم که برتر از نفس کلی که او صانع
عالم جسم است صانعی هست و آن مبدع حق است عقل و نفس و هیولی است از چیزی
و بدین برهان که نمودیم ظاهر شد که آنچه او پدید آورد نه مبدع حق است مانند
مبدع خویش نیست بلکه بدیع بدو مجردی کامل است از مبدعات و آنچه ظهور او به میانجی
عقل است بدو مجردی عقل جز به میانجی نرسد و میانجی که مر صانع را اندر تمام کردن
صنع خویش بدان حاجت باشد بعضی و رسته آن مبدع باشد و آن مصنوع تا بر آن میانجی
نگذرد اندر عالم کون باشد و مر او را تمامی هستی لازم نیاید جز بر طریق مجاز و آنچه
تمام شدن او بگذشتن او باشد بر میانجی ناچار بدان میانجی حال او از آنکه بر آن
باشد بگردد چون نفس به جسم پیوندد حواس یابد و جسم از او حرکت ارادی پذیرد
و چون جسم جوهری است پذیرا مر حرکت علمی را و مر نفس را دو قوت است یکی علمی و
دیگر علمی و او جوهری لطیف است بیابیم دانستن که حکمت علمی که پدید آمدن او
بر جسم است مر او را دلیل است بر حکمت علمی که آن همی بجوهر خویش (اوره) متحد خواهد شد
پس گوییم که چون پیدا شد که مر نفس را دو قوت است پیدا شد که مر او را ظاهر قوت همی
حکمتی باید پذیرفتن و چون مر حکمت علمی را از این جسم کلی یافت که بحکمت نگاشته
شده است به میانجی حواس ظاهر و دیگر میانجیان از نور و هوا و جز آن لازم آید که
مر حکمت علمی را نیز از او میانجیان باید پس باید که میانجیان که مر حکمت علمی را

برابر مصنوع آن فرودین

بنفس جزوی رسانند اندر او حواس باطن او رسانند بدلالت حواس ظاهر آن تنبیهها
که بپای کرده کالبد باشند از جهت نفس کلی که نگارندهٔ این جسم کلی است بشکلها
که آن حکمت علمی است ظاهر و حکمت بجوهر نفس از راه میانجیان آفرینش ابدی
بپیوندد و هر گاه که میانجی بیگانه اندر این میانه خویش کند نفس از رسیدن بعالم وحدت
بازماند و بکمال خویش نرسد و ناقص بماند و حال او بدتر از آن باشد که هستی
نیافته باشد و حکما گفته اند که نابوده بهتر از بوده بسود شقی بد و چون ظاهر کردیم
که تا نفس اندر حواس بدان اثر نرسد تمام هستی بحقیقت بدو نپیوندد و مر حواس را
جز اندر جسم نیابد پس پیدا شد که تا نفس بجسم نپیوندد هستی بحقیقت نیابد
و چون حال این است جسم آلتی است مر رسیدن نفس را بهستی حقیقی خویش و چون
ظاهر است از مصنوعات عالمی که هر چیزی که تمامی او به میانجی و آلتی باشد با هر کار آن
چیز از آن میانجی و آلت بی نیاز شود چون تمام شود دانستیم که بآخر کار نفس کلی
از جسم بی نیاز شود و از او دور ماند و جدا شدن نفوس جزوی از اشخاص جزوی
جسمی بر درستی این قول گواست و چون لفظ پیوستن چنانکه بآغاز این قول گفتیم
از خویشتن و از جدا شدن خبر دهنده است و هر نفسی از جسم وجود خویش پیوند یافته است
لاجرم هر نفسی از جسم جدا شونده است و چون خصم ما که حشویان اند مقرند بدان
که جانها پیش از آنکه بجسمها پیوست موجود بودند و جدا بودند از اشخاص و بآخر از
آن جدا شوند همچنانکه جدا بودند مقرند دعوی ایشان که همی گویند که باز دیگر
باز این جانها بدین اشخاص باز شوند باطل باشد بدین دعوی یکی بدان روی که از یکی
حکیم روا نیست مر دو چیز را هم فراز آوردن جز از بهر چیزی کردن مر هر دو را یا مر یکی
از آن دو را و آن چیز علت فراز آوردن ایشان باشد و چون آن چیز حاصل آید باید
لازم آید که آن فراز آمدگی برخیزد آنگاه اگر دیگر بار مر همان دو چیز را هم فراز
آرد باید که همین علت بر جای باشد و اگر علت بر جای بودی بایستی که از یکدیگر جدا
نشدندی و جدا شدن ایشان از یکدیگر دلیل است بر زایل شدن علت و اگر دیگر باره
فراز آمدن این دو جوهر لازم آید جدا شدن ایشان نیز لازم آید پس از آن چنانکه

بدان کرت بیشتر لازم آمد مگر گوید که بدان کرت بیشین نتوانست مقصود خویش را
از قران آوردن این دو گوهر جرم بحاصل کردن آنگاه این مذهب ناسخ باشد مر
وبطلان آن مذهب ظاهر است وسخن گفتن اندر آن معنی اندر این قول نگنجد **دیگر**
بدان روی که از حکمت وعقل واجب نیاید که دو جوهر که مر یکدیگر را ضد باشند
چنانکه نفس که او جوهری است بذات خویش زنده وضد است مر جسم را که او جوهری است
بذات خویش مرده ملک چیز شوند وهمیشه باشند از بهر آنکه هرچه وجود او را آغاز
زمانی باشد مدت او سپری شونده باشد ومر جسم را که بنفس زنده گشت پذیرد آغاز زنده
باشد وروا نباشد که جسم که بنفس زنده باشد ابدی باشد البته چه اگر چنین روا باشد که
آنچه مر او را آغاز زمانی باشد جاوید بماند نیز روا باشد که آنچه او را اول باشد ومر کون
او را آغاز زمانی نباشد بمیرد واگر این محال است آن نیز محال است **بدین ظاهر کردیم** که
وجود نفس مجسم نباشد مگر اندر او پیوستن او بجسد وقول خدای تعالی برو دستی
این دعوی گواست که همی گوید **وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا**
همی گوید نیست از شما یکی مگر که اندر آتش آید واین واجب است وقضا کرده است بر پروردگار
تو بدین ظاهر این آیت آنست که همه مردمان را بخشانند دو دوزخ آرند آنگاه پرهیزگاران را
برهانند وستمکاران را اندر او بگذارند چنانکه بدیگر آیت همی گوید **ثُمَّ نُنَجِّي**
الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا این آیت پیدا همی کند که نفس موجود شود
تا اندر این عالم است یا این مرکز که اندر میان آتش اثیر است چنانکه بظاهر آیت
همی گوید نیست از شما کسی مگر که اندر آتش آید بدین سبب گفتند گروهی از اهل
شریعت که آتش اثیر دوزخ است وگذشتن نفس از او بعلم است وماندن نفس اندر
او بجهل است وستارگان فرشتگانند که گرد دوزخ گرفته اند ونگه دارند فاسقان را که
اندر دوزخ بیرون شوند وعالم نفس بیرون از این دایره جسم است وآنست که بهشت
نام است وصراط راه خدا است که خلق را همی بر او بباید گذشتن تا بهشت رسند وهر که
از صراط بیفتد در دوزخ افتد وهر که از او بگذرد مقر او بهشت باشد **واگر کسی گوید**
که بیش از این اندر جوهر تن نفس سخن گفتی ومر او را قایم بذات وزنده بذات ثابت کردی

واکنون همی گویی که مر وجود نفس را علت پیوستن اوست بجسم ومعنی این قول آن
باشد که اگر بجسم نپیوندد وجود نیابد آنچه خود موجود است واین سخن متناقض است
جواب ما مر او را آنست که گوییم چیزهای جسمانی بچیزهای نفسانی دلیل است که این
دو جوهر بصفت از یکدیگر جدا اند ووجود اشخاص جسمانی بوجود صورتهای
آن است وهرچند که هیولیات پیش از پذیرفتن مر آن صورتها را موجود است مر
آن چیزها را بسبب وجود آن هیولیات موجود نگویند وموجود نباشند آن چیزها
مثلاً چنانکه اگر پاره ای آهن باشد که او در تیغ شمشیر بیاید روا نباشد که
گوییم این آهن در تیغ شمشیر است چه اگر چه آنچه هیولی است مرده صورت شمشیر را
ما را روا باشد که گوییم این شمشیرها است نیز روا باشد که گوییم مر آن آهن را که
در آینه است پاره تبر است یا ره هزار سوزن است بدانچه آن آهن نیز هیولی است مر
پذیرفتن این صورتها را بلکه آن آهن پیش از پذیرفتن صورت شمشیر وجز آن
آهن است نه چیزی دیگر ولیکن جوهری است متجزی وآنچه متجزی باشد چون
جزوی از او جدا کنی نقصان پذیرد وآنچه نقصان پذیر باشد نقصان کرد او بتوان
بر دیگری افزاید چنانکه اگر یک مشت خاک از زمین برگیری از کل زمین آن مقدار
کم شود واگر بر آن یک مشت خاک دیگر فنه خواهی که از خاک چیزی بیفزاید
اندک یا بسیار همان مقدار که بر او بیفزایی از زمین کم شود بضرورت وحال همه
جسمانیات همین است وحال نفس بخلاف این است از بهر آنکه نفس جوهری بسیط است
وآنچه بسیط باشد تجزی نپذیرد ولیکن نفس متکثر است یعنی بسیار شونده است
بسبب بسیار شدن اصل او نقصان نپذیرد چنانکه اگر کسی از پاره ای آهن مقداری
جدا کند واز او تیغی کند آن پاره از آن کم باشد کم شود تا چیزی دیگر از او بیابد
وحال نفس بخلاف این است یعنی که از یک نفس که آن مردی باشد واز زنی که آن جفت
در خور او باشد همی فرزندان بسیار حاصل شود هر یکی از آن فرزندان [illegible]
همچو پدر ومادر خویش باشد بی آنکه از آن جفت که مر ایشان را حاصل کردند چیزی
نقصان شد وچون آن فرزندان همان معلومات ومحسوسات را که ایشان اندر یافته

باشند اندر پایند همچو ایشان باشند واندر و نفس بسیار نفسها حاصل شده باشند
آنکه از آن دو نفس چیزی نقصان شده باشد و اگر آن فرزندان بعلم حقایق اشیا
رسند و نفوس ایشان بدرجهٔ علم بر آیند تا از آن دو نفس که حصول ایشان از آن
بود بعلم برگذرند نفسهای ایشان جز از نفسهای پدر و مادرشان باشد و هر کسی
داند که نفوس آن فرزندان جز نفس پدر و مادرشان باشد از بهر آنکه چیزی که او
جز از چیزی باشد همان چیز نباشد پس حاصل شدن نفوس آن فرزندان را علت
جز پیوستن هیولیات آن نفوس بجسم اندر او غذا پذیرفتن نفوس مادر و پدرشان
تا اندر نطفه آمدند و آراسته شدند مر پذیرفتن صورتها و حواس را چیزی نبود
و اگر این نفوس که بدین فرزندان پدید آمد بدین اشخاص که پدید آمد پیوسته بوده
و آلات پذیرفتن علم نیافته بودی موجود نگشتی و چون نفوس این فرزندان
بعلم حقیقت یافت چه علم حسی و چه عقلی مر ایشان را موجود گفتیم و تا بعلم حقیقت
نداشتند موجود نبودند پیدا آمد که وجود و حیات بوجود صورتها ایشانست
همچنانکه وجود جسمانیات نیز بوجود صورتهای آنست و لیکن هیولی جسم که مجرد است
نقصان پذیر است و هیولی نفس که بسیط است نقصان پذیر نیست و چون حال این
روا باشد که ما مر جفتی نفس مردم را از نو و ماده هیولی بسیار نفوس گوییم و آن
هیولیات بجسم پیوسته شود آن نفوس موجود باشد همچنانکه صورتهای تیغها
تا بدان آهن که آن هیولی تیغهاست نپیوندد آن آهن تیغها نباشد و چون مر این
آهن را بسببی تا افتادن صورت تیغها بر او تیغها نبود با آنکه بقدر و وزن تیغها اندر
او معلوم بود مر این دو نفس را که اندر مکان بقدر بری پیداست چگونه روا باشد
که بسیار نفسها گوییم مگر آنچه دانیم که نفس جز وی منکشف است گوییم که اندر این دو
نفس نفوس بسیار است و ظهور این نفوس نباشد مگر اندر او پیوستن قوت آن دو
نفس بجسم مطلق بر تقدیر صنع الهی مخاصه وچون سخن ما اندر این معنی از بهر آن
خواست تا معلوم کرده آییم مر جوینده کان علم را که رستگاری نفوس اندر چیست که
ثابه و بدی آن عظیم است و گرفتاری نفوس اندر چیست که زیان او بر حسب فایده او

نیز بزرگ است و از احکم الحاکمین روا نیست که نفس را که بجسم پیوسته باشد پیش
او بر سیحانه بکمال علم خویش بداند که اگر مر آن نفس را اندر جسم آوردی چه کردی
از افعال و بداند که اگر نفس مردی بدکردار بودی عقوبت کشیدی البته و بدل
بر درستی این قول آنست که همهٔ عقلا متفقند بر آنکه خدای تعالی پیش از آنکه
عالم را بیافریند دانست که اندر مدت بودش عالم و درعالم چند مردم حاصل خواهد
آمدن و هر یکی از ایشان چه خواهد کردن از طاعت و عصیان و از ایشان ثواب
کیست و معاقب کیست و با این علم از حکمت او جلت قدرته واجب نیاید که ایشان را
که آفریدن زعالم بود فروگذاشتی مر اهل ثواب را اندر ثواب و مر اهل عقاب را
اندر عقاب موجود نکردی بلکه گفت ما بیازمائیم که از شما نیکو کارتر کیست بدین
آیه لیبلوکم ایکم احسن عملا و دیگر جای گفت پس مر شما را خلیفتان کردیم اندر
زمین تا بنگریم که چه کنید بدین آیه ثم جعلناکم خلائف فی الارض من بعدهم
لننظر کیف تعملون و وعده کرد که هر که اندک نیکی کند مر آن را نیز ببیند بحکم
این آیه فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره ومن یعمل مثقال ذرة شرا یره و بسیار
جایها اندر کتاب خویش گفت که مگر شما را مکافات دهند بدانچه کرده باشید چنانکه
همی گوید انما تجزون ما کنتم تعملون و جزای آن و چون معلوم است که نیکی را مکافات
نیکو است چنانکه گفت هل جزاء الاحسان الا الاحسان و مر بدی را جزا بدیست
چنانکه گفت والذین کسبوا السیئات جزاء سیئة بمثلها وترهقهم ذلة الی
آیات همی حکم کند که آن کس که مر او را بدی و نیکی نیست مر او را جزا نیست و آنکه
بقیامت مر او را جزا نباشد موجود نباشد و آنکه مر او را اندر این عالم بجسم پیوستگی
نباشد مر او را نه نیکی باشد نه بدی پس ظاهر شد هم ببرهان عقلی و هم بحجت
منطقی و هم بآیات خدای تعالی که وجود نفس بحقیقت نه بمجاز و بر سبیل امکان
بوجود مردم است اندر این عالم که او جدا است بنفس آراسته اعنی نفس ناطقه
اندر یک نفس بحق قوت نفوس بی نهایت است که وجود آن جز اندر جسم نباشد
چنانکه اندر یک دانه گندم بحق قوت چندانی گندم است که فلک الاعظم از آن پر شود

مر مزد
ببیند نیکیهات
و هر که اندک
نیکی
کند

ولیکن وجودِ آن کند بها بفعل جز اند اجزای طبایع که مر معنی صورت کند مر اورا
پذیرفتن باشد نباشد وچون معلوم کردیم که نفس را وجود او بحصولِ علم است
مر اورا بر او حواسِ ظاهر تا ازان بمعقولات رسد و نفس بدین علوم بمیانجی حواس
رسد و مر حواس را جز اندر جسد نباید پیدا شد که نفس تا بجسم پیوسته نشود بحجت
موجود نباشد واکنون که جواب منازع خویش دادیم بسخنِ خویش که اندران بودیم
بازگردیم و گوییم که چون ما نفس را جوهری یافتیم مهیا مر پذیرفتنِ علم را و لا
آغازِ بودنِ خویش اعنی از ابتدای پیوستنِ بجسم مر پیوستگی را بدین جوهر که
جسم است جوینده است و لا او جز بدشواری جدا شوندنیست با آنکه اختیارِ خیر و صلاح
خویش مر او را جوهری است نه از تعلیمی و نه از تکلیفی اندر آویختنِ او بجسم و لا
جسم بطبع بانجیزِ او مر پرهیزی و صلاحِ خویش را بجوهر برهان است بر آنکه هر چیز
او مر او را اندر جسم هیچ حاصل خواهد شدن و نرسیدنِ نفس ازین جدا ماندنِ خویش
از جوهر جسم کشید و اندر آویخته است با پرهیز بدینِ خویش از فنا این برهان است بدان
که مر نفس را اندر جدا ماندن ازین جسم کشید و پیوسته است پیش از آنکه مر صورتِ
خویش را بعلم و حکمت اندر او حاصل کند بیم هلاک و فناست و چون این جوهر شریف
که نفس است بقا را جوینده است و از فنا ترسنده است و طلب کردنِ خیر و پرهیز
از شر مر او را جوهری است نه تعلیمی پیدا شد که غایتِ خیرات بقاست و نهایتِ شرها
فناست و اندر پیوسته شدنِ نفس بجسم مر او را حصولِ بقاست و موجودِ بحق آنست
که با بقاست و معدوم آنست از نفس که بجسم نپیوسته است و بدین قول نه آن همی
خواهیم که نفس که او بجسم نپیوسته است عینی ثابت هست بلکه آن خواهیم که مر معدوم را
عینی نیست چنانکه موجود عینی قائم بذات است پس هر موجودی معلوم است و نا
موجود نامعلوم است واگر کسی گوید که چون همی گویی که هر موجودی معلوم است
آنچه معلوم نیست موجود نیست واجب آید که آن کس که او تا هزار سال همی بخواهد
بودن موجود باشد بحکمِ کمالِ علمِ خدای تعالی و بحکمِ کمالِ قدرتِ خدای روا باشد
که مر آن کس را موجود نکند تا واجب آید که آنکس که او موجود نشود معلوم باشد

آنگاه واجب آید که نیز هم معلوم و موجود باشد و هم مجهول و معدوم باشد
جواب ما مر اورا آنست که گوییم هر مسئله که آن محال را لازم آرد محال باشد و آنچه
معلومِ خدای است که باشد روا نیست که نباشد و بودنِ او مر عجزِ قدرت را واجب
نیاید چنانکه اگر کسی گوید چرا ایزد تعالی همچو خویشتنی نیافرید اگر مر اورا کمال
قدرت است عجز نیست و محالی این سؤال بدان است که همی گوید چرا خدای تعالی محدث
بدید نیاورد که آن ازلی باشد و این محال است با آنکه نابودنِ ممکن بعجزِ قدرت نزدیکتر
از آن است که بودنِ ناممکن و نابودنِ آنچه خدای تعالی دانسته است که باشد سوی
او سبحانه ممتنع است و بودنِ او سوی او واجب است و سوی ما ممکن است و چون ظاهر است
که بودنِ ناممکن که آن محدثِ قدیم است از خدای عجزِ قدرت نیست واجب آید از عکس
قیاس که نابودنِ ممکن از او عجزِ قدرت باشد و قدرتِ او از عجز بریست پس روا نیست
که آنچه ممکن است نباشد همچنانکه روا نیست که آنچه ممتنع است باشد و این قول حجت است
واگر کسی گوید که این عالم مصنوع است و مر صانع او را بر این صنع قدرت است و هر که چیزی
تواند کردن همچنان دیگری تا بی‌نهایت تواند کردن نیز ممکن است که همچنین عالم چیزها
بی‌نهایت است چون بودنش همچنین عالمهای بی‌نهایت اندر حدِ امکان است جواب ما مر
اورا آنست که گوییم که وهمی از حکمای فلاسفه این قول گفته اند و ما اندر کتاب بستان
العقول جواب آن کرده ایم اندر این معنی داده ایم و بدین جای از این کتاب قول کوتاه
و کافی بگوییم اندر این معنی و آن قول آنست که گوییم روا نباشد که معدود را عدد آنچه
عدد برا او افتد بی‌نهایت باشد که آن را عدد نشمرد و معدود متناهی باشد پس بدین
قول واجب آید که آن عالمها که عددِ آن بدعوی او بی‌نهایت است متناهی باشد بدانچه
همی عدد بر آن او فتد و این عالم که ما اندر اوییم یکی از آن عالمها باشد و جملگی آن
عالمها بر این عالم که ما اندر اوییم کمتر از آن باشد بعدد که با این باشد و محال باشد
که چیزی که جزوی از او جدا شود با آن جزو خویش همچنان باشد بی کم و بیش
که بی آن جزو باشد که این از او یکی است و اندر نفس شناختنِ این از هدایتِ الحق است
بی تعلیم پس روا نباشد که آن عالمهای بی‌نهایت بدین عالم که ما اندر اوییم بی‌نهایت

باشد بلکه بی‌نهایت باشد که یکی و عقل مر این سخن را منکر نشود و آنچه از وی چیزی
کم شود بی‌نهایت نباشد فاگر آنکس گوید که بی‌نهایت را شمار نشمرد و مر بی‌نهایت را
نهایت نباید و جملگی آن عالمها بی‌نهایت است و این عالم با نهایت است پس روا باشد
که جملگی آن عالمها بجدا شدن این عالم از آن کم نشود جواب ما مر او را آنست که آن
عالمهای بی‌نهایت که تو همی دعوی کنی یکسان است و هر یکی از آن بذات خویش
عالمی است همچنین یا چیزی دیگر است ناچار گوید هر یکی از آن همچنین عالمی است
آنگاه گوییم بحکم تو اقرار کردیم که گفتی مر بی‌نهایت را با نهایت نپیماید و نتیجه از
این مقدمه آن آید که با نهایت نیز بی‌نهایت نباید و چون هر یکی از این عالمها با نهایت
و معدود است روا نباشد که از جمله شدن آن اگر بسیار باشد بی‌نهایت و نامعدود
باشد چه اگر روا باشد که از با نهایتها بی‌نهایت آید نیز روا باشد که بی‌نهایت با نهایت
بپیماید از بهر آنکه جمع شدن بی‌نهایت از با نهایتها نیز پیمودنست مر او را بفراز
آوردن چنانکه پراکنده شدن با نهایت ناشمردن آن پیمودنست بجدا شدن پس
درست کردیم که محال است که معدود بی‌نهایت باشد و ظاهر کردیم که اندر حد امکان
نیست بودن عالمها بی‌نهایت و آنچه اندر حد امکان نیاید محال باشد و بودش محال
محال باشد پس محال است گفتن که عالمها بی‌نهایت است با آنکه قول کسی گوید که
چیزی بتواند کردن همچنان بی‌نهایت کردن تواند کردن نه درست است از بهر آنکه
نه هر که یک من بار بر تواند گرفتن صد من بر تواند گرفتن تا بی‌نهایت درست و چون
این عالم مصنوع است معدود و با نهایت بذات خویش و کمتر آنچه اندر این مصنوع
همی حاصل آید و آن نفوس مردم است بحرکات مکرر و متکرر با شخاص است بر این
جوهر که بدنهای بی‌نهایت مر حرکت و تصور را پذیرنده است و آن جوهر حجت
این حال دلیل است بر آنکه مر صانع این را بعجز و بیشی از این قدرت نیست مصنوع
باری که مبدع حق است عقل و نفس است که جوهرهای نامتناهی‌اند و این عالم مصنوع
مبدع نیست بلکه مصنوع مبدع است و خللها که اندر مکونات عالمی که زیر فلک قمر است
همی اوفتد از غلبه طبایع بر یکدیگر و تباه شدن اشخاص صورت پذیر از این سبب

و باز ماندن آن از رسیدن بکمال خویش و غلبه اهل باطل بر اهل حق و نصرت
نایافتن اهل حق جز بزمان دراز بر اهل باطل و بسیاری چیزهای ناتمام و مفسد
و اندک چیزهای تمام و مصلح و بسبب آمدن پیغمبران که صلاح عالم اندر ایشانست
و گفتن مر خلق را که چنین کنید و چنان نکنید و عاجز آمدن ایشان از قهر مفسدان
جز بتدریج و روزگار دراز گواهانند بر درستی آنکه این مصنوع که عالم است از
صانع خویش بر نهایت قدرت او بودش یافته است و اگر این عالم از این بزرگتر
بودی فساد اندر او بیشتر از این بودی که هست و چون حال این است اگر نیز جز این
بودی خلل مضاعف گشتی و دلیل بر درستی این قول از مصنوعات نفوس مردم
شاید گرفتن چنانکه اگر کسی از ما سرای سخت بزرگ بکند و بسیار نظر آن را
اندر او جای سازد اگر خردمندی اندر آن سرای شود و بعضی از آن ویران
شده باشد و اهل آن سرای ویران شده بضرورت افتاده باشند حکم کند بر آنکه
مر خداوند آن سرای را ممکن نیست که مر جملگی آن سرای را آبادان دارد و
گوید که اگر این بنا از این خردتر بودی مر آن را آبادان داشتن از این آسانتر بودی
و حکم نکند که چون این مرد بر کردن چنین سرای قدرت داشت واجب آید که چنین
سرای مر او را آبادان باشد و لیکن چنین قولها گروهی گفتند که مبدع [illegible]
و سخن از گزاف گفتند و چون از راه برادران خدای تعالی راه نجستند گمراه شدند
و مر مبدع را صفت صانع دادند و چون نیارستند که مر تقصیر و خلل را که اندر
نیست که دنیا بضرورت مر تقصیر را تو فیز نام نهادند و مر خلل را کمال گفتند
و حد علم تصور و متصور داشت مر چیز را چنانکه آن چیز است و هر که مر چیز را جز
چنان تصور کند که هست جاهل باشد و شک نیست اندر آنکه اندر زیر دست بودن
جاهلان مر عالمان را صلاح عالم است کلی و چون این است و چون باز است غلبه
جاهلان بر عالمان فسادی باشد کلی مر عالم را و بدین روی فساد ظاهرترست
اندر عالم از صلاح و این فساد از مردم است که او مقصود است از این مصنوع که عالم است
چنانکه خدای تعالی همی گوید ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس

لِیُذیقَهُم بَعضَ الَّذی عَمِلوا لَعَلَّهُم یَرجِعونَ و قهر کردن صانع مر این مصنوع را
که فساد عالم از اوست بمیانجی آن چه از طبایع بوباها و طاعون و قحطی و جز آن
و چه بفرستادن پیغمبران و ظفر دادن مر ایشان را بر جهّال دلیل است بر آن
که قهر او مر ایشان را اخذهم الله جز بدین روها ممکن نیست بدیشان رساند
و صانع که مصنوع از او بمیانجی آید نه مبدع حق باشد و آنچه نه مبدع باشد
از ابداع عاجز باشد و آنچه عجز بر او لازم باشد خلل اندر مصنوع او رونده
باشد چنانکه خلل اندر عالم حسّی و جز وی پیداست و روشن است و ممکن نیست که
ملک صانع عالم جسمی که خلل اندر او ظاهر است بی‌نهایت باشد و این سخن
ممیزان است که از ملک بکر بتغلب بستد برند چنانکه خداوند کتاب ارواح املاک
گرفته است مر این سخن را بتغلب از حکیم ایرانشهری که مؤلف کتاب دلیل است
بر این معنی و خداوند کتاب ارواح و املاک گفته است که مر باری را الوهیتی بی
نهایت است و هر اوّلی را ثانیهای بی‌نهایت است و هر ثانی را علتهای بی‌نهایت است
و هر که اندر علوم ریاضی شروع کرده است و علم هندسه را تمام درست کرده داند
که این سخن محال است پس گوییم که آنچه خدای تعالی داننده است که باشد باشد و
سوی او عزّت قدرت آن بودنی واجب الوجود است و سوی ما ممکن الوجود است
و آنچه ممتنع الوجود است معلوم نیست سوی خدای تعالی و مجهول و معدوم است
بدانچه عینی نیست که اشارت بدو برد اما بباید دانستن که ایجاد حق ابداع است
و آن خاصّ فعل باری است و آن فعلی است بی هیچ آلتی و میانجی از آنچه آن فعل
مر چیزی منفعل است و فعلی که آن بر چیزی او فتد بآلت و میانجی باشد و از
مبدعات باشد نه از مبدع حق باشد و ایجاد نفوس جزوی از نفس کلّی بمیانجی
جسم است و رسیدن نفس جزوی بعلم محسوسات بمیانجی حواسّ ظاهر است و محسوسات
مر او را بر معقولات دلیل است و حواسّ باطن مر او را آلت است بر اندر یافتن مر آن را
و بدین میانجی نفس جزوی بکمال علمی رسد و رسیدن او بکمال علمی مانند شدن
اوست بعلم بصانع خویش و مانند شدن مصنوع بصانع خویش جز بمیانجی صانعی

آن برتر از هر دو باشد نباشد چنانچه نفس جزوی همی مانندِ کلّی خویش شود بمیانجی
عقل که او اثر باری است و برتر از نفس کلّی است و صانعی که برتر از او صانعی نیست
مصنوع او مانند او نباشد بلکه بغایت کمال فرود بدان باشد چنانکه عقل بغایت
کمال است از نفس و آنچه فرود او است و عقل مر ابداع را التصوّر نتواند کردن و علّت
آن سؤال که گفتند چرا خدای چون خویشتن نیافرید بر درستی این قول که ما
گفتیم که صانعی مانندِ خویش نتواند پدید آوردن مگر بیاری صانعی که از هر دو
برتر باشد گواست و جواب این سؤال آن است که گوییم چیزی مانندِ خویش جز
بیاری چیزی که پدید آمدنِ او باشد نتواند پدید آوردن و برتر از مبدع حق
نیز چیزی نیست پس ممکن نیست که مبدع مانندِ مبدع حق باشد آنگاه گوییم که
الهام که آن وحی است آغاز تعلیم است یعنی نخست معلّم آنکس باشد که وحی بدو
آید چنانکه ابداع آغاز تصویر است چنانکه مر مبدع را ابداع نیست بلکه تصویر است
مر کسی را که بدو وحی آید وحی کردن نیست بلکه تعلیم است و چنانکه تصویر جز
بر چیزی صورت پذیر نباشد و از میانِ اثر کننده و اثر پذیر میانجی باشد تعلیم
جز بقول نباشد و آن رساننده علم باشد از او گفتار یکی از کسی که مر تعلیم را
از او گفتار پذیرنده باشد و گفتارِ آن معلّم اندر علم پذیر بمنزلت اثر باشد
از مؤثر اندر اثر پذیر و موجودی که وجود او بمیانجی باشد نه چون موجودی
باشد که وجود او بی میانجی باشد از آن است که مبدع از ابداع عاجز است و پیغمبر
که وحی به الهام بدو رسید از الهام دادن مر دیگری را عاجز است و مر امّت پیغمبر
نتوانند آموختن چنانکه مبدع همی نتواند پدید آوردن مبدعی دیگر بلکه پیغمبر
مهیّا کننده است مر امّت را از اهل پذیرفتن وحی بر اندازه بلیغِ ایشان مر آن را
تا شایسته شوند مر عنایت الهی را که آن وحی و الهام است و هر که از امّت مر نفس خویش را
بپرهیز و تعبد و بعلم بیاراید عنایت الهی سوی او گراید و اندر یافتن جوینده کمال
علم مر ایشان را خواهد مر رمزها را که اندر کتاب خدای است بصفوت ذهن و ذکای خویش
دلیل پیوسته شدن عنایت الهی است بدیشان تا یکی از ایشان بدانجای رسد که مر

نوشته‌هاى الهى را از آخر عقل بر تو اندر خواند و او پیغمبر خداى باشد بر خلق پس
گوییم که مر نفس را اعتدال اجزاى طبایع تا بدان پیوسته شود و نخست علامتست
از علامتها که وجود او حقیقتی بدان خواهد بودن بعد از آنکه وجود او بامکان است
اندر آن نفس ابداعی که مر آن را منزلت کلی است بر هر و تا بدین جواهر و حواس ظاهر
و باطن و معلمان الهامی و تعلیمی و نوشته‌هاى الهى و هم مبالغ‌اند میان او
مُبدَع آن او و میان مبدع حق تا بکمال خویش رسد و اگر کسی مر چنین تصور کند کان
بود که ممکن بودی که نفس جزوی بدین ترتیب و تدریج بکمال خویش برسیدی او
مر حکمت صانع حکیم را منکر شده باشد و خاطی و جاهل باشد از بهر آنکه حکیم باشد
مر آن کس که مر کاری را که آن را به آلت و به میانجی بتواند کردن بمیانجی و آلت کند
و اگر مر آن صانع را که کار بی میانجیان و آلت کند مبدع داند نیز خاطی و جاهل باشد
از بهر آنکه مبدع حق بدانچه صنع او نه بر چیزی است بلکه ابداع است از میانجی
و آلت بی‌نیاز است اندر اظهار صنع خویش و این خواستیم که بگوییم و لله الحمد

قول بیست و سیم
اندر اثبات مخصص بر ابداع نفس

هر چیزی که معلوم است مر او را تصور نیست از بهر آنکه حد علم تصور نفس است مر
چیز را چنانکه هست و آنچه مر او را صورتی نیست معلوم نیست و هر چه مر او را صورت
مر او را مصوّری لازم آید پس واجب آید که مبدع حق را صورت نیست بضرورت
از بهر آنکه او مصوّر مخترع است و جایز نیست از اثبات مصوّری که مر او را مصوّر باشد
از بهر آنکه اگر هر مصوّری را مصوّری باشد مصوّران بی‌نهایت باشد مصوّر باز
پس بدید باید و مصوّر را از پس پیدا است و آن نبات و حیوان است که با صورت
دیگر را همی صورت کند و چون درست است که مر مبدع حق را صورت نیست درست
که او سبحانه معلوم نیست با آنکه او را عقل بضرورت ثابت کند بدانچه اندر ذات خویش
همی یابد از اختصاص مر صورتها که بدان مختص است و مر او را از آن گذشتن نیست و آنچه
صورتی مخصوص باشد مر او را مخصّصی لازم آید آنگاه گوییم که هر چیزی که مر او را صو

هست که او بدان صورت فعلی همی آید که آن فعل از او جز بدان صورت نیاید مر او را
مصوّری لازم است قصدی و این قول بدان واجب شد گفتن که چیزهاست که مر او را
صورتهاست که از آن فعلها همی آید که آن فعلها جز بدان صورت از او نیز نیاید چون
پاره‌ای سنگ با کال که بر شکلی باشد که مر او را بدان صورت کسی بقصد نکرده باشد
بلکه آن صورت او را بسبب جدا شدن دیگر اجزا باشد از او مجاور یا جز آن پس از او بدان
صورت فعلها آید که همان فعلها از او جز بدان صورت نیز بیاید چنانکه اگر سنگ
چهارسو باشد که او را بیفکنند و اندر نماز و هم گرانی خویش را از زمین بر گیرد
و اگر بآب اندر افتد بآب فرو شود و اگر این سنگ گرد شود باد را از شود یا گوفته
شود یا خرد باشد همین فعلها از اجزای او که بدیگر شکل شده باشد بیاید مصوّر
قصدی یعنی آنکه قصد مصوّر اندر آن پیداست بر دو گونه است یکی از او آنست که
اگر صورت او از او برخیزد عین آن صورت پذیر باطل نشود بر مثال شیشه که مر آیینه را
بدان صورت که دارد اندر روی خویش نگاه دارد و بنگرند کان نمایدش و جز
بدان صورت از او آن فعل نیاید و آن صورت مر او را مجوّف و تنگی و پاکی گوهر
پس مر او را مصوّری لازم است از بهر آنکه نه آبگینه همه شیشه است و لیکن اگر صورت
شیشه‌گی از او برخیزد صورت آبگینه باطل نشود و دیگر از مصوّران آنست که اگر
صورت او از او برخیزد عین او باطل شود بر مثال آتش که عین او سوزندگی و روشنی
کز او بدین صورتها فعلها همی آید که آن فعلها از او جز بدین صورتها نیاید پس
مر او را مصوّری لازم است از بهر آنکه نه هر جسمی آتش است و لیکن اگر صورت
آتش از او برخیزد عین او باطل شود و چون حال این است گوییم که مصوّران آنچه
بر خاستن صورتهای او از او عین او باطل شود عین او با صورت او موجود یافته است
و صفت او مر او را جوهری است نه عرضی یعنی که چیزی بنود است ثابت العین تا
او را بدین صفت کرده آید چون آفتاب و دیگر کواکب و چون افلاک که جوهر او اندر
صورتهای خویش غرق شده است و آنچه وجود جوهر او بظهور صورتهای او باشد
مر جوهر او را بی‌صورتهای او وجود نباشد چنانکه وجود جسم بوجود طول و عرض و عمق

و فعلی که این جوهر بدین صورتها همی آید و آن از او انفعال است و شکل و صورت
جز بدین صورتها که دارد نباید پس لازم آید که مر این جوهر را مخصصی هست که مر او را
بدین صورت مخصص کرده است از بهر آنکه هر جوهری جسم است و چون جوهر جسم
که جملگی آن بدین سه صورت منقوش مخصص است بچهار قسم است و هر قسمی از آن
با آن صورت پیشین یک صورت دیگر دارد که هر یکی بدان صورت دوم با فعل
همی فعل آید بذات خویش و انفعال همی پدید آید با خویش که آن فعل و انفعال جز
بدان صورت از او اندر نیاید درست شده است که مر هر قسمی را از اقسام این جوهر
با صورت اولی او بدین صورتهای دوم مخصصی مخصص کرده است از بهر آنکه همه
جسم نه آتش است و نه همه آب است و نه همه هواست و نه همه خاک است اما فعلی که
از آتش همی آید بدان صورت که دارد چون نیرو گرمی اوست از هوا و تری نیروی
اوست از آب و جز آن و همچنین هوا بصورتها است از نرمی و گشادگی که بدان مر آتش را
یاری دهد و مر آب را مجتمع اند و مر بخار را باز دارد از فرو شدن بلند و تا آب بلطف شود
بجزء اندر او خویش و گوارنده شود و بشکلهای بسیار متشکل شود یعنی بگیرد هر
شکلی که آری از نبات و حیوان اندر آید و اندر مجوف همه مجوفات بشکل جوف
او شود و هیچ چیز را از مشکلات از شکل او باز ندارد و همین است حال دیگر اقسام
جسم که هر یکی بدان صورت که دارد هم فعل همی آید و هم انفعال آنگاه گوییم که جسم با
این صورتها که با قدر است مخصوص است بانفعال و حقیقت انفعال نیز پذیرفتن حرکت
پس لازم آید بدلالت وجود این جوهر منفعل که مر مخصص این جوهر را بدین خاصیت
که یاد کردیم جوهری دیگر باشد که آن جوهر مخصوص باشد بفعل و حقیقت فعل اندر
حرکت است از فاعل مر منفعل را و حرکتی که جملگی جسم بدان متحرک است و آن انضمام
عالم است از همه حواشی خویش بر مرکز عالم که آن مباشری فلک است و شرح آن اندر این
کتاب پیش از این گفته شده است بر درستی این قول که اندر ایجاب این جوهر متحرک
بخش این جسم کلی را گفتیم گواست و نیز آنچه بیشتر از مردمان از این حرکت کلی که جملگی
اجزای جسم بدان متحرک است و بر مرکز بدان تکیه کرده است غافلند و با ایشان مشتبه

جز نفس چون نفی
شاید
کلمه در اصل

شده است که محرک اشخاص جزوی از نبات و حیوان چیست و همی گویند که جنبانندۀ
این جزو نبات خدای است و اقوال مختلف اند در این معنی بسیار شده است و هر که اندر
شخص خویش بچشم بصیرت بنگرد مر او را بگیتی او از تخت محرکهای کلیات نفوس
محرک پدید آید یعنی آنچه از آن خاک است سوی مرکز همی گراید و آنچه از او آبی است بخار
از او سوی هوا همی بر شود و آنچه آتشی است سوی حاشیت عالم همی گراید
و بخارات را با خویشتن همی برد و آنچه هوائی است سوی کل خویشتن همی گراید آنگاه
با این حرکات قسریه که مر آن را همی طبیعی گویند و ما پیش از این درست کردیم اندر این
کتاب اندر قولی که بحرکت گفتیم که آنچه مر او را همی طبع گویند قسر است بحقیقت مر شخص
خویش را متحرک نبیند بحرکت ارادی که آن شریفتر از حرکت طبیعی است بداند که حرکت
ارادی مر نفس را است از بهر آنکه چون نفس از شخص جدا شود مر شخص را حرکت ارادی
نماند و اجزای طبایع که مر آن را همی نفس اندر شخص جمع داشت پراکنده شوند و
چون بداند که این حرکت شریفتر مر نفس راست بداند که حرکت اجزای عالم جسمی
که آن قسر است از نفس است از بهر آنکه قهر بر مقهور دلالت جز بارادت مریدی نکند
و چون مرید نفس است درست شد که حرکت قسری مر طبایع را از اوست
ظاهر شد که آن جوهر که بحرکت مخصص است و انواع حرکت مر او راست نفس است و چون
این جوهر منفعل که جسم است بر وجود او دلیل است و اندر آفرینش پیداست که چون
حیوان غذا پذیر آمد نبات غذا دهنده آمد و چون غذا پذیر پس از غذا دهنده
آمد لازم آید که حرکت پذیر پس از محرک پدید آمده است تا خبری شرح یابد از ماندن
هر دو و اختصاص این جوهر منفعل که جسم است بقبول حرکت و شکل دلیل است بر
اختصاص جوهر فاعل بتحریک و تشکیل از بهر آنکه تخصیص جوهر پذیرنده مر حرکت
و شکل از مخصص او مر آنرا بدان بود بایجاد جوهری مخصص بتحریک و تشکیل حیث باشد
و باری سبحانه از عبث بری است چنانکه گفت افحسبتم انما خلقناکم عبثا و انکم الینا لا
ترجعون و دیگر جای گفت وما خلقنا السماء والارض وما بینهما لاعبین چون
ظاهر است که مر حرکات اشخاص حیوان نفس است لازم آید که نفس ینبوع الحرکات است

وحرکت مر نفس را صورتهاست جوهری که اگر آن صورت مر او را نباشد عین او باطل
باشد چنانکه اندر صورت آتش گفتیم پس گوییم که اگر حرکت بدو نباشد حرکت نباشد
از بهر آنکه حرکت عرضیست که بدارندهٔ آن جسم است و اگر حرکت نباشد نفس نباشد
و از این دو مقدمه نتیجه آن آید که اگر جسم نباشد نفس نباشد معنی شرح ظاهر
شد که علت وجود نفس پیوستن او است بجسم و تا نفس بجسم نپیوندد مر او را وجود
نباشد چنانکه پیش از این گفتیم در این کتاب و چون ظاهر است که نفس ینبوع الحرکات
و حقیقت حرکت فعل است اندر جسم نه اندر چیزی دیگر و اگر نفس نه متحرک باشد
نه نفس باشد جسم که او قابل الحرکات است علت تمامی نفس باشد و جسم بدین روی
صورتی باشد از صورتهای نفس که از نفس جز بدان صورت این فعل که حرکتست نیاید
همچنانکه هوا با این تقدیر صورتی است از صورتهای آتش که از آتش فعل او که آن
روشنی دادن و گرم کردن است جز بدین صورت که او هواست همی نیاید پس هوا
صورتی است از صورتهای آتش و هر یکی از طبایع نیز صورتی دارد از یاری خویش که
آن صورت ذاتی خویش نیست که همچنان که هوا از ذات خویش صورتی دارد نیز
رقت هوا نیز از آتش و آب و خاک صورتها دارد بجای دادن مر اشخاص خاکی را
و جنبانیدن مر آتش را و براه دادن مر روشنی و گرمی او را اندر خویشتن که اگر این
دیگر اجسام نباشد از هوا این فعل اندر ایشان و اندر او بمیان ایشان همی آید نباید پس
ظاهر کردیم که بدین روی مر طبایع را از یکدیگر صورتهاست و جسم مر نفس را صورتست
و بآغاز این قول گفتیم که آنچه از او بصورتی فعلی آید که جز بدان صورت آن فعل
از او نیاید مر او را مختص واجب آید و چون حال این است که نفس جوهری است که حرکت
از او جز اندر جسم پدید نیاید واجب آید که مختص نفس بظاهر است مختص جسم باشد
بقبول حرکت و مر آن مختص را بذات خویش اختصاصی نباشد البته و آنچه مر او را به
صورتی اختصاصی نباشد که از آن نتواند گذشتن مر او را صورت نباشد و آنچه مر او را
صورت نباشد معلوم نباشد پس بدین مقدمات که یاد کردیم درست شد که مر
مبدع حق را صورت نیست و او معلوم نیست و طریق اثبات حق محض و لیس و دلیل بر

درستی این قول آن است که فعل باری که او مختص نفس و جسم است اندر جسم نیست
و آنچه فعل او اندر جسم نباشد مر او را حرکت نباشد و آنچه مر او را عرض نباشد از
اعراض و نه حرکت و نه صورت که او بدان فعل آید او جوهر نباشد پس باری سبحانه
و تعالی جوهر نیست بل مجوهر الجواهر است از بهر آنکه درست کردیم که جواهر
بصورتهای خویش که از ایشان بدان فعل آید مخصوص شدند از مختصی که مر ایشان را
مخصوص کرده است بر آن و مر آن را خود صورتی و مختصی نیست و نیز عقل جز فاعل را
و منفعل را چیزی نداند و فاعل ینبوع الحرکات است و منفعل قابل الحرکات است
از بهر آنکه حرکت فعل است پس نفس جز بوجود نیست پیدا از کیفیت و صفت کنی عقل
نیابد با اثبات مبدع حق نرسد و نتواند تصور کردن که آنچه او نه متحرک باشد و
نه متحرک و نه ساکن هم باشد و آنچه علم توحید بر آن معلوم است و مر نفس را جز
نگرویدن دادن مر علمای دین حق را و پذیرفتن بدین مرتبها برآمدن بدین علم رسیدن
نیست و این کاری دشوار است مگر بر نفوسی که بعنایت الهی مخصوص شوند و
علت اختصاص نفس بدین عنایت صبر او باشد بر آموختن و متابعت علما چنانکه
خدای تعالی همی گوید وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ
و حکما (علما عقل) دانند که حقیقت نماز متابعت امام باشد که او بعلم پیش از قوم باشد و بیشتر
از مردمان مشرک شده اند یعنی بخدای انبازی گرفته اند بدانچه مر خدای را بصفات
مبدعات و مختصات او همی دانند و چون کسی از علم توحید بجوی سخن گوید و صفات
نفسانی و جسمانی را از او نفی کند مر آن را منکر شوند و منکر پندارند و اگر گوید خدای
بصفت عقل است دانا و بصفت نفس است جنباننده و صورت گر اجسام بدان بگروند و
دل بدان خوش دارند و این چیزی نباشد مگر مر مخلوقات و مبدعات را با خدای
انبازی دادن و این شرک باشد و مر این گروه را همی خواهد خدای تعالی بدین قول
که همی گوید ذٰلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللّٰهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا
فَالْحُكْمُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ و این خواستیم که بیان کنیم اندر این قول بجای کردیم
مختص از مختص والله محمد

قول بیست و چهارم
اندر معانی بود و هست و باشد

بود نامی است که بر او فتد بر چیزی که حال او گشته باشد و زمان او گذشته چنانچه
که گوییم سقراط بود و دی و پری و پار و پیرار بود و هست نامی است که بر او فتد بر
چیزی که حال او حاصل باشد چنانکه گوییم احمد هست و امروز و امسال هست و باشد
نامی است که بر او فتد بر چیزی که هنوز بحال هستی خواهد آمد چنانکه گوییم مر محمد را
فرزندی باشد و هزار دینار باشد لیکن بود و باشد بر چیزها افتد و فتد که حال
او گردنده باشد و گشته باشد و هست نامی مشترک است میان چیزهای ثابت
الحال و زایل الحال و آنچه حال او گردنده است جز جسم چیزی نیست که او زیر
زمان است و چیزهای جسمانی و همه چیزها از او در و او باشد همی اندر آیند و بر
خط هست همی گذرند و بند و بمجرای بود همی بیرون شوند و شک نیست اندر آن
که هر چه بود است بر هست گذشته است و بسبب گشتن حال مر او را همی بود گویند چنانچه
که گویند فلان بود و پیش از آنکه نام بود بر او افتد بگشتن حال حاضر او هست
بود و تا اندر منزلت هستی بود بنامد بمنزلت بود نرسید و چون بهستی نرسیده
بود آنچه اندر محل باشد بود نبد آنچه بودنی بود و آنچه مر او را اندر محل باشد
بود است موجود نیست مگر بمحل امکان چنانکه گوییم مر این درخت را باری باشد
و آنچه بودش او اندر حد امکان باشد هستی نتواند آمدن مگر بآرنده ای که آن
هست باشد اعنی وجود او واجب باشد نه ممکن اعنی بودنی نباشد تا مر آن چیز را
که اندر محل باشد هست بمحل هستی آرد تا چون حال کرده نه بر او مگذرد از هستی
هستی سوی محل بود شود و آن هست که او واجب الوجود باشد مر ممکن الوجود را
واجب الوجود گرداند اگر او از محل امکان الوجود اندر حیز وجوب الوجود آید
باشد بمحل امتناع الوجود برسد بر مثال مرغی که امروز هست و واجب الوجود است
و مر مرغی دیگر را که اندر خایه است و بمنزلت ممکن الوجود است همی اندر حد
هست آید که آن وجوب الوجود است لاجرم آن مرغ باخرکار در خویش اندر محل بود

شود و ممتنع الوجود گردد از بهر آنکه آن مرغ نیز از محل امکان الوجود اندر
منزلت وجوب الوجود آمده بود چنانکه گفتیم و اگر آن چیز که ممکن الوجود را
همی واجب الوجود گرداند از محل ممکن الوجود اندر منزلت واجب الوجود آمدی
روا نیست که او ممتنع الوجود شود البته و بر او حکم بود بحقیقت نیفتد چنانکه حکم
باشد نیز بر او نیفتاده است از بهر آنکه این دو حال اعنی بود و باشد بر دو طرف
هست ایستاده اند و بدین شرح ظاهر شد که آنچه بود است بر هستی گذشته است
و آن در باشد اندر آمده است و بگشتن حال هستی از او نام بود بر او افتاده است
و از او جز حدیثی نمانده است و ذات او حدیثی گشته است چنانکه خدای تعالی همی گوید
فجعلناهم احادیث ومزقناهم کل ممزق ان فی ذلک لآیات لکل صبار شکور
و آنچه امروز اندر محل باشد نیست است این همه بودها نیست بود است و هست شده است
و چون هستی از او بگذشته است نام بود بر او افتاده است و نام نیست بر عینی نیفتد
باضافت بچیزی که آن هست است چنانکه گوییم فرزند نیست و این نفی زمان تا آمدنست
بثبات زمان حاضر که امروز است و اضافت آن غایب بدینکه اندر محل هست است
و اگر این حاضر نبودی آن غایب که او نیست است نام نیافتی پس هستی چگونه یافتی
و هست نامی است افتاده بر جوهری و عینی که حال او گشته نیست تا سزاوار شود
نام بود را و بودنی نیست تا سزاوار شود مر نام باشد را و این نام اعنی نیست نیفتد
مگر بر جوهری که مر او را اضافت کنند بازمانی و حال حاضری و این نام چنانچه
جز بر سبیل مجاز نیفتد از بهر آنکه هست مر چیز جسمانی را بسبب حصول او گویند
اندر اکنون از اکنونها و هر اکنونی زمانی حاضر است و نقطه ای نامنقسم است و خاتمت
زمان گذشته است و آغاز زمان آینده است و زمان گذشته همه اکنونها بوده است
و همه بر نقطه هست گذشته است و از او در باشد اندر آمده است پس پیدا شد که هستی را
که او اندر وی بر نقطه اکنون است از نیست آمده است اعنی اندر محل باشد بوده است و چون
نقطه اکنون گذرد بود شود و مر او را نیز هست نگویند و هم بوده و هم باشد بر دو
طرف هستند و هر دو چون اضافت ایشان بهست کرده شود نیست آیند بر ظاهر کرد

که هستِ جسمانی از نیست آمده است همی نیست شود بشتاب بدانچه بدین نقطه ی نابخش
که او اکنون است گذرنده است و آنچه از نیستی بهستی آمد مر او را هست کننده ای لازم
آید که او از محل باشد و امکان اندر هستی و وجوب بیامدن باشد چنانکه اندر همچو
مرغ و هست کردن او گفتیم مر آن مرغ را که اندر خایه اندر محل امکان است از بهر
آنکه اگر هست کننده ای باشد که جسم است اندر محل بوده باشد اعنی ممکن
الوجود بوده باشد و مر او را نیز هست کننده ای بباید که از محل باشد سوی حیز
هست بیرون آورده باشدش **پس درست کردیم** که مر جسم را که حال هستی بروی همی
گذرد و بوده همی شود معاند در منزلت هستی از محل باشد همی آید هست کننده هست
که او نه جسم است و چون نه جسم است اندر محل باشد نبوده است و چون اندر محل
باشد نبوده است اندر منزلت بود نشود البته بدانچه هستی از او نگذرد از بهر آنکه
بوده نشده است چون چیزهای جسمانی بلکه هستی است ابد الابدین و دهر الداهرین
آنگاه گوییم که چون درست کردیم که هر بوده اندر محل هست بوده است و اندر حیز
هستی از محل باشد آمده است و امروز هم این حال موجود است که آنچه اندر محل هست
اندر منزلت امکان است و آنچه اندر منزلت امکان باشد حق آن باشد که روا باشد که
هست شود و روا باشد که هست نشود از بهر آنکه ممکن الوجود میانجی باشد میان
هستی و نیستی که او را وجوب و امتناع گویند منطقیان بر مثال درختی که اندر
دانه ی خرما بمحل امکان باشد که اگر مر او را بخاک و آب سپارند چنانکه ببایدش او
درختی بیاید و اگر اشتری مر او را بخورد آن از او بوجود نیاید نه چون درختی که
حاصل است و واجب الوجود است و از بهر آن چنین است که ممکن الوجود اندر حد
قوت است و آنچه اندر حد قوت باشد آمدن او از آن قوت بفعل خویش بواجب الوجود
باشد که مر او را خواست و ناخواست باشد و آنچه بیرون آمدن او از حد قوت که ممکن
الوجود است بحد فعل که او واجب الوجود است بچیزی دیگر متعلق باشد که مر او را
در فعل متضاد باشد چون خواست و ناخواست و نفی و اثبات و ایجاد و اعدام مر او را
باشد که گوییم او میانجی است میان وجود و عدم و آنچه بودش او ممکن است اندر

زمانِ حاضر نیست و آنچه از جسمانیات واجب الوجود است چون مر حال حاضر او را
هیچ ثباتی نیست و اکنون با او نپاید بگذرنده است بشتاب و هر اکنونی که او هست
بوده همی شود هستیهای او همه بوده همی شوند و بوده نیز نیست است چنانکه
شرح آن پیش از این گفتیم و هر اکنونی که آن نام جزو زمانه است چیزی نیست
مگر حال حاضر جسم و بی ثباتی او بدان است که جسم متحول الاحوال است و متغیر
کلی بر او مسلط است بدانچه ایجاد او از نیست بوده است و اجزای او مقهور است **و دلیل**
بر مقهوری جسم آن است که همه یک جوهر است و اجزای او اندر مکانهای مختلف ایستاده
چه بسبب طبایع مختلفه که یافته اند چنانکه طبع بعضی از جسم گرم و خشک است
بر حاشیت عالم ایستاده است و طبع بعضی از او سرد و خشک است و اندر مرکز عالم ایستاده
و قسمهای دیگر از آن نیز بحکم آن طبایع که یافته اند اندر محلهای سزاوار خویش
ایستاده اند و چه بدانکه چیزهای هر قسمی از آن اقسام با آنکه همه یک طبع است
اندر محلهای مختلف اوفتاده اند چنانکه از آتش که او گرم و خشک است و همگی او
بر حاشیت عالم روا همی جوید تا از مرکز عالم همی گریزد بعضی بر سطح برونده است از
کره ی خویش که آن همی مر فلک را ببساود و بعضی اندر سطح اندرونده است از کره ی خویش
که آن همی دایره ی هوا را ببساود و بعضی از او اندر این دو میانه است و محلهای ایشان
مختلف است و چیزهای آتش همه یک طبعند و حرکت چیزهایی که طبع ایشان یکی باشد
سوی محلهای مختلف نباشد و اندر محلهای مختلف جز بقهر قاهری نباشند **چون**
مقهوری جسم ثابت کردیم لازم آید که حال او متحول باشد بخاصه چون وجود او از اصل
بتحویل بوده است از حال نیستی بحال هستی و از حال بی صورتی بحال صورت **پس بدین شرح**
ظاهر کردیم که همه جسمانیات هستیها اند که نیستی آن بر دو طرف ایستاده است چنین
که همی بینیم که حال حاضر بر آن همی گذرد و بوده همی شود و این حال چیزی که بر جسمانیات
گذرنده است و هر نابوده هست همی شود و از آن هستی بوده همی شود و بگشتن حال حاضر
بر او که آن اکنون نام است دلیل است بر آنکه همچنین بوده است حال کلی جسم اعنی واجب
آید که جسم بکلیت خویش بآغاز بودش اندر اکنونی اوفتاده است که پیش از آن زمانه ای نبود

اکنون نبوده است و آن آغاز آمدنِ او بوده است بکلیتِ خویش از محل باشد محل آمد
تا مر جزوِ نباتی او را امروز حال همی این است که می‌بینیم و گفتیم اعنی که هرچه همی
بود شد باید از جزو نبات با آغاز اندر اکنونِ نخستین او فتد تا اکنون‌ها پدید بیش
و با البدِ او سپس از آنکه اکنونِ نخستین بر گذشتن گیرد و چون درست کردیم که
جسم بکلیتِ خویش از محل باشد آنچه هست آمده است ناچار سوی بوده همی بیرون
خواهد شدن و نیست شود و در نفی جزو نباتِ او بر این منهاج بر درستی این قول گواه
و نیز ظاهر شد بدین که این هست که نیستش بدو طرفِ او ایستاده است اندر این محل
بذاتِ خویش نابوده است از بهر آنکه چیز از نیستی هستی جز بفعل نیابد و چون درست
کردیم که این هست نبود و نابود باشد که مر او را اگر بذات هستی ندارد فعل باشد
پس مر جسم را هست کننده لازم است که او واجب الوجود است ابدا لآبدین نه بوده که
شاید گفتن مر او را که نبود باشد از بهر آنکه درست کردیم که بوده همه بوده بوده است
و چون موجدِ جسم بوده نبوده است روا نیست که گوییم او همیشه بوده است پیش از این
مگر بر سبیلِ مجاز بحکم این احوالِ ظاهر که بر ما همی گذرد اما بحقیقت نه و چون این
حال ظاهر است و آنچه بوده است از جسمانیات بر همی گذشته است و بگذشتنِ اکنون‌ها
بر او نام بود بوده او فنا است و نام همچنان او بر خاسته است و اکنون حالی حاضر است
و گذرنده است بر اجسام و آن جزو ناگذری زمان است لازم آید که موجد این جوهر
حال گردنده همی نو آینده و سوی بوده و نه شونده اندر زمان نیست بلکه زمان
که گذشتنِ حال جسم است بایجادِ او مر این جوهر حال گردنده و صورت پذیرنده را
موجود شده است و آن موجد الاجسام هست است ابد الآبدین و بری و منزه مر نام باشد را
سوی او بدآن است تا گوییم از این سپس باشد و نیز مر نام بوده را تا گوییم پیش از این
بوده است و آنچه بر او گفته شود از این دو نام بحکم این جوهر حال گردنده همی گفته
شود که جسم است و ما اندر او عزیم چنانکه گوییم خدای تعالی پیش از آنکه این عالم
بیافریند بود و پس از آنکه این عالم بر خیزد باشد بنیستی که آنچه نام باشد همی
بحقیقت بر او افتد بوده است و اندر حدِ امکان است چنانکه گوییم تا دو ماه اکنون

باشد با این آن و آن چیزی باشد که هستی ندارد و چون همی دانیم که خدای تعالی هست
آن لفظ که گوییم او تعالی سپس از این باشد جز بسببِ گشتنِ حالِ عالم بر عالم بر خدای
همی نهفته و بدین قول همی آن بخواهیم که او سبحانه بود و نیست تا باشد و چون این
قول درست است لفظِ باشد بر او تعالی جز بحقیقت آینده نیست و آنچه آینده باشد
اندر نیابد و بر هستی نگذرد مر او را بوده نگویند چنانکه بیانِ آن کردیم پس
پیدا شد که روا نیست گفتن که خدای تعالی بود جز بر سبیلِ مجاز و عادتِ گفتارِ خلق
که قرآن بر آن لغت است و چون این حال مقرر است گوییم که چون درست کردیم
که هر بوده‌ای هست بوده است و نقطه‌ی اکنون‌ها بر او گذشته است تا امروز او را
همی گوییم بوده است چنین که همی گوییم سقراط بوده است با این عالم پیش از این
ساعت که ما اندر او نیم بوده است و روا نیست که آنچه اکنون‌ها بر او بگذشتنِ حالِ او
نگذشته باشد مر او را بوده گویند لازم آید که آغازِ اکنون‌ها بجملگی اکنونی
بوده است که پیش از آن هیچ اکنونی نبوده است البته و این جوهرِ حال گردنده که
جسم است اندر او اکنونی حاصل شده است که مر آن اکنون را هیچ گذشتگی نبوده است
البته و آن اکنونِ نخستین که آغازِ حرکتِ مکانی از او بوده است آغاز و ابتدای زمانه
بوده است که گذشته است و این اکنون که ما اندر او نیم انجام زمانِ گذشته است بلکه
زمان جز گذشتنِ جوهری نیست و نا آمده از او خود چیزی نیست و زمان بر مثالِ
خطی است و هر اکنونی از او بر مثالِ نقطه است و ترکیب زمان از اکنون‌های متواتر است
چنانکه ترکیبِ خط از نقطه‌ها است و آغاز و انجامِ خط دو نقطه است یکی آنکه کشنده‌ی
خط از او کشیدن آغاز کرده است و دیگر آنکه کشنده‌ی خط بر او ایستاده است و از زمان چیزی هست
نیست مگر آن نقطه‌ی نامتجزی که نام او اکنون است مر حاضر این او را چنانکه از خط
چیزی اندر گذرا نیست مگر آن نقطه که کشیدگی دارد که خط بر او توقف کرده است
آنچه همی نام بر او افتد از زمانِ بوده عینی موجود نیست و چنانکه خط جز کشیده
و بر دو طرفش نقطه زمان نیز جز کشیده نباشد و چنانکه اگر بر خط نقطه‌ها بیفزاید دراز
تر نشود اگر بر زمان اکنون‌ها بیفزاید دراز تر شود و لیکن نام بیفزاید همی بر چیزی بوده

چنانکه خط ناکشیده عینی موجود نیست م

اوفتد که او اندر محلّی باشد است و نه اندر محلّی هست است و آنچه بودنی باشد ممکن
الوجود باشد و ممکن الوجود مباحی باشد مبازِ وجود و عدم و اگر کسی گوید که آن
ممکن است که نباشد ما مر او را گوییم بلی ولیکن آنچه بودش او ممکن باشد نابودنِ او
نیز ممکن باشد پس دعوی او را بانکار ما هیچ فضلی نیست و اگر گوید اندر قدم
که پیش از بودشِ جسم که اکنون ها بسبب گشتن حالهای او پدید آمد مدت بود چیزی
که بگشتن احوال و حرکات جسم پیموده نبود ما مر او را گوییم همین است حال خط
که بر جسم بکشند از نقطه تا نقطه و مر آن را خط گویند چیزی که میبینی و اگر کسی گوید
که پیش از این خط بر جای خط کشیده بود راست باشد ولیکن مر آن را خط
نتوان گفتن پس اگر پیش از وجود جسم اندر وهم همی آید که درنگی بود آن درنگ
واجب آید که مر چیزی بود و اگر چیزی نبود که مر او را درنگی بود واجب آید که مر
آن کشیدگی را که آفرینش پدید آمدن جسم بود اولی بود که آغاز کشیدگی از او بود از
بهر آنکه چیزی که لفظ تا بر او اوفتد ناچار لفظ از پیش از آن بر او اوفتاده باشد چنانکه
که گوییم کشیدگی بود با هست از فلان جای تا فلان جای و این امتدادی باشد مکانی
یا گوییم کشیدگی بود با هست از فلان گاه تا فلان وقت و این امتدادی زمانی باشد همچنین
حرکاتی باشد و البته امتدادی ثابت شود تا بقطعی جز از مبدای و منتهای احوال
این است اگر پیش از وجود جسم چیزی بود که مر او را درنگی بود اگر آن درنگ
ناهنگام وجود جسم بود واجب آید که آن چیز محدث بود از بهر آنکه آنچه مر او را
او را انجام باشد او را آغاز باشد و آنچه مر مدت او را آغاز و انجام باشد محدث
باشد پس اگر گوید که آنچه که مر او را مدت بود قدیم بود این سخن محال باشد
از بهر آنکه مدت کشیدگی باشد و کشیدگی جز از جای تا بجای یا از وقتی تا بوقتی
نباشد و چون چیزی قدیم باشد مر او را مدت لازم نیاید از بهر آنکه مر او را
آغازی نباشد و چون آغازش نباشد کشیدگی زمان لازم نیاید پس اگر گوید
که روا باشد که چیزی همی نباشد و مدت باشد محال گفته باشد از بهر آنکه مدت
بقاست و بقا مر بقا یابی که او جوهری است ثابت نشود و تا چیزی نباشد هم معنی

یا درنگ یا دهر نباشد البته چنانکه اگر جسم نباشد خط نباشد البته و چون گوید
نه جسم گفته باشد نه خط و چنانکه بر خاستن جسم وجود خط بر خیزد و اندر
وهم اثری نماند بر خاستن آنچه مدت مر او راست نیز مدت بر خیزد با آنکه ظاهر
کردیم که مدت او کشیدگی باشد روا نیست که باشد جز از جایی بجایی چون مکانی
باشد یا از گاهی بگاهی چون حرکاتی و اوقاتی باشد و چون دهر بی آغاز است
روا نیست که او کشیدگی باشد البته و چون کشیدگی نباشد ناهنگام نباشد و
نه از هنگام باشد پس ظاهر شد که آنچه مر او را مدت و دهر و جز آن همی گوید
وجود و ثبوتِ جوهری است باقی بذاتِ خویش بی آغازی که مر او را بود است
و آنچه مر وجود او را آغازی نباشد مر بقای او را کشیدگی نباشد البته از بهر
آنکه چنانکه گفتیم کشیدگی از آغازی باشد و اگر مر بقای ازلی را کشیدگی باشد
مر او را آغازی لازم آید و اگر مر بقای او را آغازی نهاده شود از بهر آن تا
مدت ثابت شود نام ازلی از او بیفتد و او محدث باشد و بدین شرح ظاهر کردیم
که مر بقای ازلی را کشیدگی نیست آنگاه گوییم که ما تنهای مصوّراتِ جسمانی فقد
بر مصوّراتِ آن نقدیم زمانی و اگر چه آن زمان اندک است و عالم جسمی بکلیّتِ
خویش مصوّری جسمی است بر مادّتی و چیزِ صورت پذیر بپذیرفتنِ صورت
از حالی بی صورتی بحالِ صورتی آید و گشتن حال او واجب آرد مر اکنون ها را پس
بیکدیگر و امروز حرکاتِ اجسام که ترکیب عالم از آن است بطبایع ایشان است
پس واجب آید که مبدع حق مر جوهر جسم را بالطبایع او بهم ابداع کرده است اندر اکنون
که آن اکنون آغازِ همه اکنون ها بوده است و آن آغاز حرکتِ مکانی بوده است که اقسام
چهارگانه‌ی این جوهر بر آن طبایع که وجودِ ایشان بر آن بود حرکت کردند تا اندر
محلهای خویش بدان طبایع که وجود بدان یافتند بایستادند و آن آغاز حرکت طبیعی
بود که مر او را آن آغاز زمان واجب آید دانستن و بدین قول که گفتیم چون مبدع
حق مر اقسام جسم را بالطبایع آن پدید آورد هر قسمی از آن سوی مکانی خویش حرکت
کرد همی خواهیم که جملگی جسم آمیخته پدید آمد بر یکدیگر با انضافات طبایع از

متحرکست اندر افتادند و بعضی سوی مرکز شد از حواشی و بعضی سوی حواشی آمد
از مرکز از بهر آنکه مر جسم را جوهریت و تمکن و وجود جز بترکیب مفردات
طبایع بر هیولی ثابت شد و اگر آن هیولی جوهری معقول بود مر اجزای او را
بر یکدیگر فضل نبود و همگی آن شایسته بود مر پذیرفتن طبایع متضاد را و
چون همگی آن شایستهٔ طبایع بود همچنین که امروزست و کثرت مفردات طبایع
اندر جسم امروز بر درستی این قول گواست واجب آید که سردی و خشکی بر آن
بعض افتاد از هیولی که اکنون اندر مرکزاست و با فتادن آن دو طبع مفرد و بر آن
طبع بعض آن بعض سزاوار باشد که مرکز این دایره باشد و بر جای خویش باشد
و سردی و تری بر آن بعض افتاد از این جوهر که بر زبر او بود و گرمی و تری بر
آنکه بر زبر او بود و گرمی و خشکی بر آن بعضی که بر زبر از آن بود بلکه برتری و تری
زی سبب پدید آمدن این طبع پدید آمدند اندر این جوهر که بر بالای آن بود
و اشکال افلاک و ستارگان پس از آن طبایع که اندر آن محل بر آن جوهر افتادند
پدید آمدند و چون حالها بر جوهرها بگشت بدانچه شکل پذیرفت مر آن را
زمانی لازم آید گفتن بقدر بسبب حرکتی که اندر اقسام جسم پدید آمد هم اندر
محلهای خویش چنین که امروزست که جزوهای خاک بجملگی سوی مرکز عالم
متحرکست بطبع هر چند که عامهٔ خلق مر آن را همی ساکن پندارند و از حاشیهٔ
عالم گریزنده است و جزوهای آب بر جزوهای خاک تکیه کرده است و همی بر
او گراید بسوی مرکز و جزوهای هوا بر جزوهای آب تکیه کرده است و همی
گریزد بطبع از فرو شدن با آب چنانکه پیش از این اندر این کتاب یاد کردیم و
حرکات اندر طبایع موجود است و از آغاز پدید آمدن حرکت اندر اقسام جسم
بسبب پدید آمدن طبایع اندر آن تا هنگام راست شدن صورت عالمی ناچار مدتی بود
و حرکات طباعی این اقسام اندر مکانهای خویش اجزای آن مدت بود هر چندکه
هنوز روز و شب نبود چنانکه اگر بر ما پاره ای از زمان بگذرد که مر فلک و کواکب را
اندر پاره ای زمان نبینیم بقدر بگوییم که این مدت چند ساعت باشد از روز و شب

الاقدار بر حقیقت چند بود آن ساعت را بیابند چنانکه گفت الله الذی خلق
السموات و الارض و ما بینهما فی ستة ایام ثم استوی علی العرش و بدین
او مر دین صانع حکیم مر این اجسام را بر این طبایع بحرکات او بود مر آن را سوی محلها
آن و آن تحرکی قسری طبیعی است هر چند که مر آن را همی طبع گویند چنانکه پیش از این
شرح آن را اندر قولی که اندر حرکت گفتیم یاد کرده ایم و برهان بر آنکه حرکات
طبایع قسریست آنست که بر ذات هر یکی مفردات اعنی گرمی و سردی و تری و خشکی
این چیز است بی خلافی و حرکت اجزای او از جای بجای همی بسبب خلافی مفردات
باشد مر یکدیگر را و نیز طبایع متضاد را این جوهر جز بقسر نپذیرد و جزوها
این جوهر از جای بجای جز بقهر حرکت نکند پس گوییم که جوهر عالم پیوسته
بود اندر آن اکنون تخمین تا امروز همی گوییم آن جوهر جسم بود و از محل همی
بمحلی بود آمد بگشتن حال بر او و چون حال این است درست شد که هستی از نیستی
آمد و سوی هستی شد و لیکن نام آن محل که پیش از هستی داشت باشد بود
و نام آن محل که پس از هستی سوی او شده بود گشت هر چند که با این هر دو نام
معنی باشد و بود نیست است پس درست کردیم که هر چه حال او گردنده است و آن
جسم است از نیست هست شده است و مر او را هستی نه حقیقت است و آنچه حال
او گردنده باشد اندر راه نیست شدن باشد و این عاقبت کار جسم است اما چون
این ممکن الوجود که عالم است از محلی تا بود گشته که نام آن محل است واجب الوجود
گشت اندر آن اکنون تخمین پس از آن بگشتن حال سوی چنین بود و چنان بود
بر عین شدن گرفت و همیشه اعنی بهمه مدت خویش ایستادن او بر حال هستی
بود هر چند که حال هستی بر او همی گردد و عقب آن حالی دیگر همی آید که از
آن حال هست است و چون حال این است و مر عالم را نه بدان همی موجود گوییم
که او پیش از این بود است و نیز نه بدان همی گوییمش که پس از این خواهد بودن
بلکه مر او را موجود بدان همی گوییم که او همیشه بمدت خویش اندر زیر این حال
آینده است که آن اکنون نام است این حال دلیل است بر آنکه غرض صانع حکیم از

ایجادِ این ممکن الوجود تحصیلِ جوهری است که او را واجب الوجود باشد ابتدای
عالمِ جسمی همیشه بر نقطه‌ی وجوب وجود و آن اکنون است با بقراری این ذات
برآنکه حاصل از وجودِ ممکن الوجود تحصیلِ واجب الوجود است جز و اکنون
باید آنکه بدانیم که آن واجب الوجود که حصولِ او از این ممکن الوجود واجب است
پس گوئیم که آن جوهری است که با این سرّ پوشیده از آفرینشِ او همی مطلع
شود و آن نفسِ مردم است که اندر جسم حال گرفته است تا بکمالِ خویش رسد بحکمت
و علم چنانکه پیش ازین گفتیم و چون مر سخن باید بجای رسانیدیم مر حقانا
نکته‌ای لطیف یاد کنیم نکته‌ی لطیف آنست که گوئیم معلوم کردیم که عالمِ
جسمی پیش از آنکه اندر آن وهلتِ نخستین موجود گشت ممکن الوجود بود
و پس از ایجادِ موجدِ خویش واجب الوجود گشت اندر حالِ اوّلِ خویش و علّتِ
آمدن از محلِّ امکان بمحلِّ وجوب آن بود که موجدِ او واجب الوجود است و مر
او را خواستار است و ممکن الوجود آن باشد که وجودِ او روا باشد و نیز وجودِ او
نیز روا باشد و لیکن چون عالم موجود گشت با یجادِ آن واجب الوجودِ مریدِ او
که صانعِ عالم است حکیم ممکن الوجودی از او برخاست اندر آن وهلتِ نخستین و بگشتنِ
حالِ خویش برفتن گرفت سوی بودگی و همیشه اعنی اندر همه مدّتِ خویش بایدِ
او بر آن نقطه‌ی بی‌قرار است که او اکنون نام است و هستیِ او بدان است که بر آن
نقطه اندر آمدن است و آنچه او بآغاز ممکن الوجود باشد چنانکه عالم بود است
پیش از ظهورِ خویش ایجاد و نه ایجاد بر او روا بوده باشد و عالم چنین بود است
و چون واجب الوجود شود وجوب بر او گذرنده باشد چنین که هستیِ نیز بقراریِ
نقطه‌های اکنونها بر عالم گذرنده است و واجب آید که بر او اعدام و نه اعدام نیز روا
باشد امّا اعدام بحکیم زوالِ هستی از او بگذشتنِ اکنونها بر او همی روا باشد و امّا
نه اعدام بتبدّلِ حالِ هستی پس از استحاله‌ی آن سوی بودیِ دیگر اکنون روا باشد
و نیز چون علّتِ امکان الوجودِ عالم آن بود که موجدِ او مرید بود و فاعل بود و ارادت
موجبِ وجودِ عالم بود و نه وجودِ عالم را بقدرت تعلّقی نبود از بهرِ آنکه تعلّق

وجود بقدرت نیز او را از آن باشد که بقدرت باشد علّتِ وجودِ عالم پیش از
علّتِ نه وجودِ او بود از بهرِ آنکه علّتِ وجود نیک جز ارادت بود با همگی بود
و علّتِ نه وجود نیک جز ارادت بود اعنی ناخواستن و چون علّتِ ایجاد و ابید
عالم قوی‌تر بود عالم واجب الوجود و موجود گشت و امروز علّتِ اعدام نیز
عالم یکی آن است که هستیِ او بر گذرنده است و دیگر آن است که مرید ثابت است
و نه وجودِ عالم و آن اعدامِ اوست و ارادت متعلّق است و علّتِ نه اعدامِ عالم
و آن اثباتِ او است دو است یکی آنست که هر اکنونی که آن حالِ حاضرِ عالم است
جز از استحالتِ خویش بدیگر اکنونی متبدّل است و دیگر آن است که نیک جز از
ارادت موجب است مر نه اعدام را همچنانکه نیک جز بر او موجب است مر اعدامِ او را
اعنی که مرید آن باشد که خواهد چنین کند و خواهد چنین نکند پس بدین روی
روا باشد که عالم معدوم شود چنانکه روا باشد که معدوم شود و آنچه
بمحلِّ امکان موجود باشد این است و عالم اندر وقتِ بدین صفت است از بهرِ آنکه
مر وجودِ او را هیچ قراری نیست مر آنچه نقطه‌های اکنونها بر او گذرنده است
پس همیشه اعنی بهمه مدّتِ خویش معدوم است و نیز معدوم است همچنانکه پیش از
ظهور ممکن الوجود نیز موجود بود و نه نه موجود این فصل را تأمّل باید کرد
چه اندر تحقیقِ این معانی خاطر روشن و فکر درست باید و سبیل بتوفیق الله

قولِ بیست و پنجم

اندر آنکه مردم اندر این عالم از کجا آمد و کجا شود

این قول آن است که غرضِ ما اندر تألیفِ این کتاب آن است و ما اندر بیانِ این
قول حاجت است بمقدّماتی که جز بدان مقدّمات نفسِ جوینده‌ی این علم بر این معنی
مطّلع نشود و آن آنست که گوئیم بجای که مر آن را ابداعی گویند لفظی است که بر
او نشد بر جوهری اندر مکان و بجای که اندر مکانی نیست بگفتند و هر چه آن
اندر چیز بی‌سبب نیاید از چیزی دیگر بسبب آید چون بسبب آمدنِ نور اندر عالم
اندر عرضِ آفتاب و بسبب آمدنِ تری اندر خاک از آب و جز آن از چیزهای که بدید

آید اندر چیزها و هر چه آن پدید آید از چیزی بمحلّ جزوی باشد از آن چیز از بهر
آنکه نام و لفظ از که مر آن را بتازی مِن گویند دلیل است بر بعضی و جزوی از کل
چنانکه گوئیم خاک از جسم است بدانچه جزوی است از او و هر چه آن از چیزی پدید
آید بر آن چیزی پدید آید و این قول بر عکس این مقدمه است چنانکه چون نور که
از آفتاب پدید آید اندر زمین پدید آید و چیزها که قابل نور است و چون حال
این است واجب آید که آنچه نه از چیزی پدید آید ناچار نه در چیزی پدید آید چون
پدید آمدن جوهر عقل و نفس که مبدع اند نه از چیزند و نه اندر چیزند و نتیجه
از این مقدمات این آید که اگر جسم اندر مکان است و مکان چیزی است جسم از چیزی
پدید آمده است و چون از چیزی پدید آمده است از جائی آمده است که آن جای از او خالی
شده است از بهر آنکه اگر امروز اندر مکان است از مکانی دیگر آمده است و آنچه مکانی از
او پر شود از مکانی بیرون نیاید تا مر مکان او را مکانی دیگری بتعاقب و تبدّل
نگاه ندارد چنانکه نقطه ای از آن هوا که اندر شیشه‌ی تنگ ساری است که مر او را بلب
آید و فرو بیرون نشود تا قطره‌ی آب اندر او نیاید که مر جای او را نگاه دارد
و نیز قطره‌ی آب با او فرو نشود با اصل گوهر آب سوی مرکز و سزاوارتر آن
بدان محل از هوا تا همان مقدار مساحت هوا از او بیرون نشود و چون هوا از شیشه
همی بر نتواند آمدن آب بدو فرو نتواند شدن و هوا نیز آب همی باشد بخلاف
آنچه موضع ارکان عالم بر آن است پس واجب آید که اگر بدین جای که امروز عالم است
مکانی خالی بوده است و این عالم اندر او آمده است چنانکه گروهی گفتند این جسم از جائی
دیگر آمده است و مر آن جای پیشین خویش را خالی کرده است تا مر این جا را پر کرده است
از بهر آنکه ما همی بینیم که هر چه مر جائی را همی پر کند جای دیگر از او خالی شود اندر
این عالم و جسمی دیگر مر آن جای او را همی نگیرد و اگر جای او را دیگر جسمی نگیرد
او از آن جای بیرون نیاید چنانکه گفتیم از بیرون نا آمدن هوا از شیشه چون چیزی
دیگر جای او را همی نگیرد و اگر چنین بوده است که این عالم از جای دیگر آمده است
واجب آید که مر آن جای را که این جسم کلی از او بیرون شده است جسمی دیگر نگاه داشته است

که اگر نه چنین بودی این جسم از آن جای پیشین خویش بیرون نتوانستی آمدن
چنانکه گفتیم اندر مثال شیشه و آب آنگاه اگر چنین بوده است آن جسم که مر جای نخستین
این عالم را بگرفته است نیز مر جای خویش را خالی کرده است و اگر چنین باشد واجب
آید که اجسام نامتناهی باشد یا یکی جسم جز اندر مکانی باشد تا مکان آن جسم منتقل
او خالی ماند یا بگیرد و این هر دو محال است یا دو جسم مر جاهای یک دیگر را بر بدل گرفته اند
اعنی اندر این مکان که امروز عالم است جسمی بوده است که چون این جسم اندر این جا
آمد و جای خویش را خالی کرد آن جسم که اندر این مکان بود اندر آن مکان پیشین آن
جسم شد بر مثال قطره‌ی آب که اندر دهان شیشه در شود و کلّ آب که نیز شود و همان مقدار
هوا از آن شیشه بیرون آید و جای آن آب گیرد و اگر چنین باشد خود مکان خالی نماند
نشود و چون حال این است و جسم متناهی است روا نیست که عالم اندر مکانی خالی آمده است
بلکه مکانِ او عظم اوست و نیز اگر جسم اندر مکان آمده است لازم آید که مکان اندر
جسم نیامده است و آنچه اندر چیزی نیاید از چیزی نیاید پس مکان نه از چیزی آمده است
و چون مکان نه از چیزی بود و جسم اندر او باشد و مقدمه آنست که آنچه نه اندر
چیزی آید نه از چیزی آمده باشد و آنچه از چیزی آید واجب آید که اندر چیزی آید
پس لازم آید که جسم اندر چیزی نیست بلکه اندر عظم خویش است چنانکه گفتیم آنگاه
گوئیم که آنچه اندر چیزی پدید آید یا جوهر باشد یا عرض و جوهر بر دو قسم است
یا کثیف است یا لطیف است کثیف جسم است که مر او را اجزاست و لطیف نفس است که
بسیط است و آنچه پدید آید از جسم اندر چیزی پدید نیاید تا از اصل او بعظم
عظم او نقصان نشود و چیزی نیز اندر جسم نیفزاید تا همان مقدار از دیگر جسمی
کم نشود و چون حال این است و این مقدمه درست است بر عکس این قول چنان آید
که آنچه پدید آید از جوهری لطیف بعظم اندر چیزی دیگر پدید آمدن او
از اصل او چیزی نقصان نشود و چون حال این است و ترکیب مردم اندر این عالم از
این دو جوهر است واجب آید که بظهور هر مردی از کل جسم بدان قدر که جسد مردم است
کم شده است و از کل نفس بظهور نفوس مردم چیزی نقصان نشده است البته و دیگر

مقدمه که ما را اندر ظاهر آوردن سرِ ما بدین بیان حاجت است آنست که گوییم چیزهای
اندر چیزهای پدید نیاید تا میانِ ایشان مخالفت نباشد البته چنانکه سفیدی
اندر سیاهی پدید آید و اندر سفیدی پدید نیاید و گرمی اندر سردی پدید
آید و اندر گرمی پدید نیاید و چیزی که از چیزی باشد چون وی باشد از او اگر
از اصل او بیفزاید یا او اندر مخالف او نقصان شود یا نشود و چون چیزی اندر مخالف
خود پدید آید اگر پدید آید فاعل باشد ناچار مخالف او منفعل باشد چنانکه
قیاس آن گفتیم و روا نیست که پدید آید جز فاعل باشد از بهر آنکه پدید آمدن
فعل است و فعل مر فاعل را باشد و منفعل از فاعل مر صفات جوهری او را به
عرض پدید آید چنانکه جسم گرم دم بدانچه تفرقی علت و پیوسته است فعل
عرضی را پذیرفته است و میانِ دو مخالف به تکلیفِ مکلّفی قادر را الفت نباشد البته
و اگر کسی گوید که میانِ مخالفان اندر طبایع الفتِ طبیعی است ما مر او را گوییم که
پیش از این بیانی کردیم که آنچه مر او را همی طبع گویند قوّت است و اکنون به تقویتِ
آن قول گوییم که گرمی با خشکی اندر جوهر آتش مؤتلفاند و این ائتلافِ ایشانرا
بقهر است نه بطبع و برهان بر درستیِ این قول آنست که گوییم که گرمی با سردی
ضد اند بی شکی اگر الفتِ خشکی با یکی از این دو ضد بطبیعت است واجب آید
که الفت او با آن دیگر ضد بقهر باشد و روا نیست که یک چیز با دو ضد بطبع موافق
باشد اعنی اگر طبعِ خشکی موافقِ گرمی باشد لازم آید که مخالفِ سردی باشد که
ضدِّ موافقِ اوست و ضدِّ موافقِ چیز ضدِّ چیز باشد و چون درست کردیم که
ائتلافِ خشکی با سردی بقهر است لازم آید که ائتلافِ او با ضدِّ سردی که آن گرمیست
نیز نه بطبع باشد از بهرِ آنکه ساختگیِ خشکی با سردی اندر خاک همان ساختگیست
که مر خشکی راست با گرمی اندر آتش بی هیچ تفاوتی پس اگر خصم ما گوید که درست
کردی که ساختگیِ خشکی با سردی بقهر است اقرار کرده باشی که ساختگیِ خشکی
با گرمی بطبع است از بهرِ آنکه گرمی ضدِّ سردیست و هر چه با ضدّی بقهر سازد
با دیگر ضد بطبع سازد ما مر او را گوییم که این چهار مفردات دو ضدّاند چون گرمی

و سردی و چون تری و خشکی و دو مخالفاند چون گرمی با خشکی و چون سردی
با تری و دعویِ تو اندر ائتلافِ ایشان بطبع بر اقتضائی است بی برهان و چون
بر آن اقتضا همی رویم بی برهان همی درست شود که آن اقتضا درست شد است چنان
که ظاهر کردیم و گفتیم که اگر ائتلافِ خشکی با گرمی بطبع است لازم آید که ائتلافِ
او با سردی بقهر است و این برهان همی باطل کند مر آن اقتضا را و چون بر این قولِ
منطقی لازم آمد که ائتلافِ خشکی با سردی بقهر است اگر این قول را بعکس گوییم
که اندر ائتلافِ سردی با خشکی بطبع است لازم آید که ائتلافِ خشکی با گرمی بقهر
باشد همان حکم واجب آید بر این مقدماتِ شرطی پس درست کردیم که ائتلافِ میانِ
مفرداتِ طبایع اندر اقسامِ جسم بقهر است نه بطبع البته آنگاه گوییم که هر مکلّفی را
که میانِ دو مخالف الفت تواند دادن اندر فراز آوردنِ ایشان هم غرضی باشد که
آن غرض مر او را جز بتألیف میانِ این دو مخالف حاصل نشود چنانکه گوییم چون خواست
که دو جوهر یکی باشد یکی از وی محاط چون خاک و دیگر محیط چون آتش اندر
یکی از آن مر خشکی را با سردی الفت داد و اندر دیگری از آن مر خشکی را با گرمی
الفت داد تا چون این دو ضد اعنی گرمی و سردی از یکدیگر دور شدند از
لطیفی [illegible] مر ایشان را فراز هم کشید و یکی محاط گشت چون خاک و دیگر محیط
گشت چون آتش آنگاه گوییم که غرضِ مؤلف از تألیف میانِ این دو جوهر از
سه روی بیرون نباشد یا آن باشد که خواهد مر هر یکی را از این دو مخالف
خبر از آن کند که هستند یا خواهد که هر یکی بر حالِ خویش بمانند یا خواهد که
هر یکی خبیر از آن شود که هستند و چون همی بینیم که این جوهرِ محسوس
که جسم است بدین تألیف جمال و بها گرفته و در و نور و حرکات یافته است و پیش
از این تألیف مر او را این معنیها نبوده است ظاهر شده است که غرضِ مؤلف نه
آن است تا هر یکی از این دو جوهر بر حالِ خویش بمانند نیز آن است تا هر یکی
خبیر از آن شوند که هستند با بود هستند پس نماند مگر آنکه غرضِ مؤلف
از این مؤلَّف که مردم است از این تألیف که میانِ جسم و نفس داده است اندر کیا

آن است تا هر یکی از ایشان جز از آن شوند که هستند و بدین شرح ظاهر شد که
مؤلفِ این دو جوهرِ مخالف حکیم است از بهر آنکه جز کردن مر چیزها را از آن
که باشد از حکمت است آنگاه گوییم که این دو جوهر که ترکیبِ مردم از اوست یکی جزو
از کلِ جسم آمده است و دیگر جزو از کلِ نفس آمده و این دو عالم که ازو یکی
فاعل است و دیگر منفعل است عالمی متوسط پدید آمده است که فاعل اند او را یا
منفعل محض است و آن مردم است که بنفس از عالمِ علوی است و بر این عالم علیم
محیط است و بجسد از عالمِ سفلی است و اندر این عالم بدان محاط است و تقوی
واسطها را این جزو که این عالم فرو مدبر اندر این مرکب است که مردم است بکلِ
خویش و یاری دادنِ این کلی او مر او را و مظاهرت کردن و هر جوهری از این
جزو جسمی اندر این ترکیب بر حرکتِ خویش ثابت بودن گواهانِ عدول اند بر
آنکه آن جزوِ دیگر که زِ عالم برین مرکب است که مردم است نیز بکلِ خویش پیوسته است
و از او قوت و یاری یابنده است و آن کل نیز مر این جزو را مظاهرت کننده است
و آن کل از این علمِ عظیم لذت یابنده است بر مثال این جزو و از این عملِ جزوی
و مر حکمت را جوینده است بر مثال این جزو و بی هیچ تفاوتی و نیز این جزو که جسم
اندر ترکیبِ مردم در تصرفِ اوست و از نفس پدید آید نیز تصرف بها و جمال و زیب و
زینت یافته است گواست بر آنکه زینت و بها و جمال هر دو نوع آنچه از این جسمِ کلی
مر او راست زینت و بها و جمال و هر دو نوع است از تصرفِ نفسِ کلی است اندر او و آنچه
از این جسمِ کلی از بها و جمالِ نفسِ کلی بی نصیب مانده است چون موی و ناخن
و در بهره گوشت و آبِ بینی و جز آن از فضلاتِ طعام و شراب و اندر آن تقدیری عالم
بر دلیل است چنانکه اندر این تقدیری عالم خرد است برابر **و پس از آن گوییم** که چون
درست است که نفس نه جسم است چنانکه پیش از این اندر این معنی سخن گفتیم و اندر
جسم پدیدآینده است واجب آید که نه اندر مکان است و چون نه اندر مکان است
نه از مکان همی آید و چون از کلِ خویش همی آید بر وی و نیز از مکان همی آید
بدیگر روی لازم آید که کلِ نفس نه اندر مکان است و چون نفوسِ نباتی و

حیوانی بر مرکزِ عالم که زمین است پدید آینده است پس از آنکه پدید آینده نبود
لازم آید که این نفوس اندر این مرکز از حواشی عالم همی آید اندر اجرامِ علوی
و قوت و رستنِ نبات از تأثیرِ آفتاب و دیگر کواکب و پدید آمدنِ گرمی و بیشی
اندر نبات و حیوان بسببِ نظرِ کواکب و اتصالاتِ آن بیکدیگر و این مادتِ
نبات و حیوان اندر تأثیر و افزایش بجاهائی که کواکب بر آن همی بتابد پدید بر
این دعوی گواهاند که گفتیم نفوسِ نباتی و حیوانی اندر مرکز از حواشی همی
آید و چون این نفوس اندر مرکز از حواشی عالم همی آیند و نه از جای همی آیند
از کلِ خویش همی آیند واجب آید که بیرون از این جسمِ کلی جای نیست بلکه نه جایست
و چون نه جای است آنجا جسم نیست و چون جسم نیست و جز این دو جوهر که از او یکی
نفس است و دیگر جسم است چیزی موجود نیست و اجرامِ علوی از جانبِ حواشی
عالم مادّت و قوتِ نبات و حیوان سوی مرکز همی فرستند لازم آید که بیرون
از این عالم نفس است که نفوسِ جزوی از او بدانکه از او همی نفضانه شود چنانکه
که گفتیم اندر این عالم همی آید **و نباید** که خوانندهٔ کتابِ ما بحکمِ این قول تصور کند
که ما همی گوییم که عالمِ جسمی همی اندر شکم و جوفِ نفسِ کلی است از بهر آنکه ما
بحجت ثابت کردیم که نفس جسم نیست و نیز ثابت کردیم که بیرون از این عالم مکان
نیست و چون مکان نیست جسم نیست و آنچه او نه مکان است و نه جسم است جز نفس
نیست پس بیرون از این عالم نفس است بقولِ منطقی و لیکن این تصوّر مر نفسِ
نایافته را بدان همی افتد که او همیشه مر جسدِ خویش را و چیزهای زمینی را اندر
میانِ هوا دیده است و کالبدش چنان است که هوا جسمی نیست بلکه مکانی خالی است تا
چون بشنود که بیرون از این عالم جسم نیست و مکان نیست و لیکن جوهری هست و
جوهری که جز مکانی جسم است نفس است ظنّش او فتد که نفس جسم است و عالم اندر
جوفِ اوست چنانکه ظنّش چنان است که بیرون از این عالم گشادگی است و هوای
فراخ و اگر نه آن است که این ظن مردم را همی بدان او فتد که تا بود مر جسدِ خویش را
که آن نیز دیگر جسمی بود دیده و اندر میانِ هوا دیده چرا همی ظن نبود که بیرون از

این عالم خاک یا آب است یا آتش است که هر یکی از این سه قسم جسم نیز همی خواهند
مر هوا را و هر که را گویند بیرون از این عالم خلاست یعنی جای خالی است بیندیشد
و غلطش اندر معنی این نام سوی هوا شناید و همی نگرد که چون هوا که جزو است
از اجزای این جسم کلی بودن افلاک با آنچه اندر او است اندر میان هوا سزاوار
تر از آن نیست که بودن آن است اندر جزوی دیگر از اجزای عالم چون آب و آتش و
جز آن پس چرا همی روا ندارد که بیرون از افلاک آب باشد و روا دارد که هوا باشد
اگر نه آن است که علت تصور او مر این حال را یافتن او است همیشه مر جسد خویش را
اندر میان هوا نه اندر میان خاک یا آب وچون مر این حال را تفکر کردیم گوییم
که صورت جسد مردم بر عکس صورت عالم است یعنی که آنچه اندر صورت عالم
زیر است اندر جسد مردم زبر است و آنچه اندر جسد مردم میانه او است اندر
جسد عالم بکرانهای او است نبینی که ساق پای مردم که فرودتر جای از جسد او است
منسوب است بزحل که برتر جای است از افلاک وچون حال این است و جای نفس
جزوی اندر جسد مردم دل است که اندر میانه ترکیب او است و عنایتهای دل از
میانه جسد باطراف و حواشی او رسد و همی بینیم که عنایتهای نفس کلی اندر میانه
این عالم که آن مرکز او است ثابت است و پیدا شده است که این آثار و عنایتها اندر
این جوف از طرف و حاشیت عالم همی آید از دوار اجرام علوی و همچنین نیز بزرگتر
عنایتی از عنایتهای نفس کلی آن است که با آفتاب پیوسته است که او اندر میانه افلاک
یعنی که فلک چهارم که آفتاب اندر او است میانه است از هفت فلک و فواید از او
بدیگر کواکب رسیده است چنانکه بزرگتر عنایتی از نفس جزوی اندر ترکیب
مردم که آن عالم جزوی است آن است که بدل مردم پیوسته است که اندر میانه
این ترکیب است و فواید از او بدیگر اعضای رئیسه که مدبران جسدند رسیده است
ولیکن فواید اندر عالم جزوی خرد که جسد مردم است از میانه بکرانها شود و فواید اندر
عالم بزرگ از حواشی و کرانهای او همی بمیانه آید بر عکس یکدیگر انگاه گوییم
اندر استواری این قول که آثار فعل از حرکت دائم اندر اجزائی که از این جسم کلی بر

حواشی است و دوری آن از انفعال و آثار انفعال و سکون اندر اجزائی که از این
جسم کلی اندر مرکز است و از حواشی دور است و دور ماندن او از فعل و حرکت نیز
گواهی عدل اند بر آنکه فاعل این جسم کلی بر حواشی او است تا آنچه از این جسم
بدو نزدیکتر است فعل مر او را است و آنچه از او دورتر است فعل پذیرتر است
و هر چند که بیرون از این عالم جای نیست البته و آن معنی که مر او را همی بیرون
از این عالم گوییم بمجاز گوییم نیست از این عالم از بهر آنکه آنچه از جسم بجائی باشد او
نیز جسم باشد وچون آنچه از جسم که جانبی از جوانب او باشد یا اندر جوف او
باشد یا بر او محیط باشد جسم باشد و آنچه نه جسم باشد بجانبی از جوانب او نباشد
و نه جسم اندر جوف او باشد و نه او اندر جوف جسم باشد و آنچه همی گفته شود
اندر معنی جای نفس اندر جسم بحکم ظهور فعل او همی گفته شود از آن معنی
نزدیک آنکه واجب آید که نفس اندر موضع باشد از جسد و دیگر موضع از او
خالی باشد چه اگر چنین باشد آن موضع که از او خالی باشد مرده باشد چون جای
موی و ناخن که چون مر آن را ببریم از آن با درد نرسد ولیکن مکان بحقیقت
آن نقطه است که مرکز عالم است که اندر او آن جزو خاک جزو تا محیط نیست و هر چه
از آن نقطه سوی حاشیت نزدیکتر است نه بمکان نزدیکتر است و سطح بیرونی
از دایره عالم پیوسته نه مکان و نه جسم است و نه مکان و نه متمکن نفس است
از آن است که آنچه از جسم بنفس نزدیکتر است فعلی او بیشتر است چنین که از جسد
مردم دل بعنایت نفس جزوی مخصوص است حرکت کلی اندر این ترکیب مر او را است
که همیشه همی جنبد وچون دل بیارامد جمله اعضای رئیسه بیارامد و جنبش حرکت
اندر جسد مردم دل را است فعل مر او را است از بهر آنکه حرکت فعل است بحقیقت و دلیل
بر درستی این قول آن است که گفتیم مکان بحقیقت از این عالم آن نقطه است که او
میانه عالم است و اندر آن نقطه از خاک نزدیکتر است و دیگر اجزای جسم که
بگرد آن جزو اندر است همه اندر مکان از آن است که معلوم است که آنچه اندر مکان
باشد متحرک نباشد چنانکه آنچه نه اندر مکان باشد متحرک باشد سوی مکان

و مر اهلِ صناعتِ هندسه را و علمایِ صناعت را ظاهر است که از جملگیِ این جسم
کلّی آن یک جزو است از خاک که او اندر میانِ یکی نقطه‌یِ عالم است که متحرّک
نیست و دیگر همه جزوهایِ عالمِ جسمی بکلّیّت تکیه بر آن جزو دارند و همه
متحرّکانند و چون همه جزوهایِ عالم متحرّک کند درست شد است که حرکاتِ ایشان
بدان است کاندر مکان نیستند چنانکه چون این یک جزو اندر مکان نیست ساکنست
و مر همه کرانهایِ این جسم را بگرد فرا است وگوئیم اندرین تأکیدِ این قول که گفتیم
بیرون از این عالم چیزی با عظم نیست و اشارت کردیم که آنجا نفسِ کلّی است که
ما مر نفس را بظهورِ فعلِ او شناخته‌ایم چنانکه چون از اشخاص حرکاتِ ارادت
و سخن گفتن و جز آن دیدیم و جز بر شخصِ مردم بر شخصِ دیگر این فعلها
نیافتیم چون سنگی و چوبی و جز آن دانستیم که این افعال از این یک شخص بچیزی
همی پدید آید که آن چیز مر دیگر شخص را نیست آنگاه ما مر آن چیز را که از این شخص
بدو افعال و حرکات آمد نفس گفتیم و بدانستیم که این چیز نه جسم است و چون
نه جسم است با عظم نیست ولیکن جسدِ مردم مر نفس را بر مثالِ مکان است بدان
روی که تمامیِ فعلهایِ نفسِ جزوی همی از وی پدید آید و اندرین مکان مر او را
دست افزارهاست که او بدان هر یکی فعلی کند چنانکه چشم مر او را آلتیست
که او بدان مر الوان و اشکال و حرکت و سکون و اوضاعِ اجسام را اندر یابد و
گوش مر او را آلتی است که او بدان مر آوازها را اندر یابد پس دل نیز مر او را
آلتی است که او مر قوّتِ زندگی را بدین آلت بدیگر جزوهایِ این مکانِ خویش
فرستد چنانکه زبان مر او را آلتی است که خاصیِ فعلِ او که نطق است از او بدین
آلت پدید آید و اندرون قسم مغزِ سر پیشین قسم مر او را آلتی است که قوّتِ حافظه
او اندر نگاهداشتِ صورتهایِ جسمی عملی کار بدان آلت کند و چون حال این است
که ما گفتیم آلتهایِ نفس فعلها بیم ظاهر است که نفس از این شخص اندر مکانی جز مکانِ
دیگر نیست و چون اندر مکانی نیست لازم آید که محدود نیست بذاتِ خویش از بهرِ
آنکه محدود جسم است و چون محدود نیست اندر جسم نیست از بهرِ آنکه اگر اندر جسم

بودی محدود بودی و چون محدود نیست مر او را طول و عرض و عمق نیست از بهرِ
آنکه این سه چیز حدهایِ جسمند و چون چیزی بیرون از حدِّ خویش نباشد پس
بیرون از جسم حدود جسم نیست و چون آنجا حدود جسم نیست آنجا جسم نیست چه اگر
بیرون از هر جسمی دیگر جسمی بودی جسم نامتناهی بودی و متحرّک نبودی و جسم
متناهی است و حرکتِ مستدیر که بر افلاک مستولی است بر تناهیِ این جسمِ کلّی دلیلست
پس اگر مر کسی را ظن اوفتد که بیرون از این جسم که محرّکِ استدارت متحرّکات است
چیزیست که مر او را مساحتی است پس بباید دانستن که آن جز نفس نیست و بیرون
از این جوهرِ با عظم گردنده چیزی دیگر با عظم نیست از بهرِ آنکه آنچه مر او را
عظم باشد جسم باشد و اگر بیرون از این دایره‌یِ متحرّک عظمی بودی واجب
آمدی که آن عظم متحرّک بودی بدان سبب که گفتیم که ساکن از جسمِ کلّی آن نقطه است
که مرکزِ عالم است پس هر جزوی که جسم از آن مرکز دورتر است حرکتِ او بیشتر است
پس از حکمِ مشاهده بایستی که آن عظم که بیرون از فلک است متحرّک‌تر از افلاک
بودی و اگر آن عظم متحرّک بودی حرکتش دائم بودی و حرکتِ دائم جز مستدیر
نباشد و اگر این عظم متحرّک بودی محرّکِ استدارتِ حرکتِ افلاک پدید نیامدی
از بهرِ آنکه حرکت از جسمِ متحرّک بجدا شدنِ او پدید آید از جز عظمِ خویش پس
حرکتِ این جسمِ مستدیر همی گواهی دهد که فلک بعظمِ خویش از جز ذات و عظمِ
خویش جداست و چون ذاتِ او با عظم است جز ذاتِ او که بعظمِ خویش از آن
جداست جز با عظم است و جز با عظم نفس است و نیز چون نفس بر جسم مستولیست
بتصرّف اندر او و بحرکات مر او را و هر دایره‌ای اندر این فلک بر آنکه فرو دارد
مستولی است بتصرّف اندر او و بحرکات مر او را لازم آید که نفس بر عالمِ جسم محیطست
احاطتِ نفسِ جزوی بر شخص ولیکن چون مر این جزوی را بیرون از او جسم است
فعل از اندرون همی بیرون شود و چون مر این شخصِ کلّی را که عالم است بیرون از
او جسم نیست فعلِ نفس از بیرونِ او اندر او آید پس ما بدان گفتیم که نفسِ کلّی بیرون
از این عالم است که فعلِ او از راهِ حواشیِ عالم سویِ مرکز همی آید و بدین قول

معنی آن خواستیم که نفس کلی نه اندر عالم است چه اگر گفتیمی اندر عالم است گفته
بودی که محدود است و پیش از این درست کرده ایم که نفس محدود نیست بلکه
محدود جسم است و نفس نه جسم است همچنانکه چون فعلهای نفس جزوی اندر تن
جسد همی پدید آید گفتیم که نفس مردم اندر جسد است و چنانکه چون نور آفتاب
از روی آینه آتش همی پدید آید گفتیم که اندر آن نقطهٔ خرد که بر روی آن آینهٔ
حرّاقه است آتش است و آنجا هیچ آتش نبود ولیکن چون آن نقطه علت پدید آمدن
آتش بود از نور آفتاب و آتش از آنجا پدید آمد هرچند که آنجا هیچ آتش نبود و آن
نقطه آهن بود از جمله نقطه های روی آینه مر آتش را بدان نقطه اشارت کردیم
بضرورت و جملگی روی آینه و جملگی سطح هوا مر نور آفتاب را اندر مقابله
قبول محل آن نقطهٔ آینه اند بدانچه نور آفتاب از ایشان باز داشته نیست ولیکن
مر آن فعل را از آفتاب آن یک نقطه آراسته شده است از آینه و عقلا دانند که اگر
همه سطح هوا و آب و خاک همچو آن نقطه که از آینه مر پدید آوردن آتش را از نور
آفتاب مهیا شده است مهیا بودندی همه جوف فلک پر آتش بودی و همچنین اگر
اصول طبایع آراسته شدندی مر پذیرفتن افعال نفس را همه طبایع اشخاص
مردم بودی و اشخاص دیگر حیوان و نبات پس گفتار ما که گوییم نفس اندر جسم
نیست دعوی ما باشد بدانکه نفس بیرون از جسم است و چون برهان درست کردیم
که بیرون از این جسم کلی که عالم است چیزی با مساحت نیست گفته باشیم که آنجا نه
جسم است و نه جسم نفس است که مر او را بجای حاجت نیست ولیکن مر سخن را اندر
این باب میدان تنگ است و گویندگان نتوانند که مر چیزی را کنایت کنند جز بجای اشارت
کنند که فعل آن چیز ثابت را ببینند که از آنجا پدید آید و جای اندر او عظیم جسم
باشد و این بدان همی لازم آید که سخن جز مر جسم را صفت نشاید کردن و چون جز
جسم را صفت باید کردن از صفت جز طریق سلب صفات جسم نشاید کردن چنانکه
گوییم که آنچه جسم نیست مر او را عظم و مساحت نیست و آنچه مر او را عظم و مساحت
نیست مر او را حرکت مکانی نیست بلکه حرکت او ذاتی و جوهری است چنانکه حرکت

جسم عرضی است با آنکه اندر جسم جز جسم نباشد چنانکه آب که او جسم است اندر
سبو و خم باشد که ایشان جسمهای مجوفند و سطح اندرونی سبوی و خم مکان های
آب یا هوا یا جز آنند و چون نفس جسم نیست اندر مکان نیست و چون اندر مکان نیست
نامتمکن اندر او نباشد البته چنانکه متمکن اندر مکان باشد ناچار آنگاه گوییم که
جمع بودن اجزای این جسم کلی اندر این شکل کری پیوستگی این نفس کلی است
بدو و پراکنده شدن اجزای این جسم جزوی که جسد مردم است پس از جدا شدن
نفس جزوی از این جسم گواست بر درستی این قول اعنی که چون بجدا شدن نفس جزوی
از این جسم جزوی که جسد است اجتماع اجزای او همی با افتراق بدل شود مر حکم را
بجدا شدن نفس کلی از او هم این حال لازم آید و چون معلوم کردیم که اگر عنایت
نفس کلی از عالم جسم منقطع شود این اجتماع که مر جسم راست با افتراق بدل شود
و این اجتماع را علت ترکیب مفردات طبایع است بر هیولی تا هر یکی از این چهار قسم
بدانچه دو طبع مخالف که اندر او صورتهاست وا از آن دو طبع بر هیولی که بدو نقش
آن است مرکب شده است و اندر مکانی که بدو مخصوص است با ایشان است مر افتراق این
جسم را علت برخاستن مفردات طبایع باشد از هیولی اعنی اگر عنایت نفس کلی از
عالم برخیزد برخاستن عنایت او از عالم آن باشد که صورتهای عالم جملگی
از اجسام برخیزد از بهر آنکه منبع و مکان صورتها نفس است و طبایع اندر اجسام
عالم صورتهاست و چون صورتها برخیزد مفردات طبایع برخیزد از بهر آنکه
مفردات طبایع صورتهای اولی اند آنگاه مر اجزای عالم را افتراق لازم آید و
چون مفردات طبایع از جسم برخیزد مر جسم را وجود نماند از بهر آنکه وجود جسم
بوجود صورتهاست اندر هیولی و مر هیولی را بی صورت وجود نیست البته و وجود
صورت بنفس باز گردد مر هیولی را وجود نماند و چون صورتها از جسم عالم برخاست
آنگاه جسم موجود نباشد ما گوییم متفرق شود و این بیان که ما کردیم مر حدوث عالم را
دلیلی روشن است بر چگونگی برخاستن جسم با آنکه وجود این جسم کلی با این صورت
بوده است و مر این جسم را بی این صورت وجود نیست و حرکات اقسام جسم بسبب این

این طبایع که اندر ایشان مرکب است و آن طبایع صورتهای اجسام است سوی مرکز
اندر مکانهای خویش تا عالم بدان حرکات نظام و انضمام یافته است بر درستی
این قول گواست وچون حال این است ما را ظاهر شد که اگر عنایت نفس کلی از
عالم برخیزد مر جسم را وجود نباشد از بهر آنکه عنایت نفس از جسم برخاستن
طبایع باشد از هیولی و چون این دو چیز که وجود هر یکی از آن بوجود یار اوست
یا او از یکدیگر جدا شوند مر مرکب از ایشان را که جسم است وجود نماند از بهر آنکه
هر یکی از آن دو چیز بذات خویش قائم نیست وبدین شرح ظاهر شد که علت
وجود جسم احتیاج نفس است بدین عمل عظیم که همی کند از بهر آنکه نفس از این
عمل جز به بی نیازی خویش دست باز ندارد و چون عدم جسم به بی نیازی نفس تعلق
وجود جسم را علت احتیاج نفس باشد و این برهانی روشن است آنگاه گوییم که چون
همی بینیم که اجزای طبایع که اندر شخص مردم است پس از آنکه مر نفس جزوی را
اطاعت داشته است و مر صورتهای کلی خویش را رها کرده است چون نفس
جزوی از او جدا شود همی سوی کلیات خویش که آن اجسام عالم است باز گردد
که عنایت نفس کلی اندر آن اجسام پیوسته است و بدان باز گشتن از این تکلیفها
افزونند که پر از حرکات و تکالیف طبیعی یافته است و آن حرکات ارادی است برهد
این حال دلیل است بر آنکه چون نفس جزوی پس از آنکه مر این جسم جزوی را
کاربسته باشد و بر سبیل کلی خویش رفته باشد اندر طلب علم و حکمت و طاعت
مر عقل را که شرف دهنده اوست از این شخص جدا شود سوی کلی خویش باز
گردد که عنایت نفس کلی بدان پیوسته است و بدان باز گشتن از این تکلیفهای
عملی شرعی که مر آن را پس از علمهای جسمی که بسبب عبادت جسد بدان حاجتمند است
پدید بر افزار است بی برهد و این بیانی شافی است اما اگر کسی گوید چه دلیل است
بر آنکه وجود جسم بوجود طبایع است و منکر شود مر این قول را که ما گفتیم که مفردات
طبایع اندر جسم صورتها اند و گوید طبایع اعراض است و برخاستن اعراض از جوهر
بر نخیزد و دلیل چه بود بر آنکه طبایع اندر جسم از نفس موجود شده است البته جواب

عقل

مر او را آنست که از او بپرسیم که چه گویی که آنچه او نه سرد باشد و نه گرم و نه تر باشد
و نه خشک جسم باشد یا نه اگر گوید باشد گوییم ما را بنمای جسمی که مر او را از این
اعراض چیزی نیست و نباید جسمی که مر او را از این صفات چیزی نباشد البته و
معلوم شود که وجود جسم بوجود این صورتهاست و نیز گوییم اندر رد قول او که
اگر روا باشد که آنچه اندر او نه گرمی باشد و نه سردی و نه تری و نه خشکی جسم است
واجب آید که آنچه این طبایع اندر او موجود باشد نه جسم باشد و محال است قول
کسی که گوید آنچه گرم و خشک است و یا گرم و تر است و یا سرد و تر است و یا سرد و
خشک است جسم نیست و چون آنچه با این صفتهاست جسم است آنچه بی این صفتها باشد
نه جسم باشد پس درست کردیم که اگر طبع نباشد جسم نباشد اما حجت بر آنکه طبایع
اندر جسم صورتهاست نه اعراض است آنست که عرض آن باشد که چون او از حامل خویش
برخیزد حامل او موجود باشد چنانکه گردی اندر گوی و چهارسوی اندر جسم
چهارسوی و مزه و بوی اندر چیز با مزه و بوی اعراض اند و اگر از موم گویی کنیم
گرد چون مر او را چهارسوی کنیم و گردی از او بشود عین آن موم برخاستن گردی
که اندر او عرض بود بر نخیزد و همین است حال دیگر اعراض که اندر جوهر آید
و بشود و اما صورت آن باشد که اگر او از مصور او برخیزد مر مصور او را وجود
نماند یا آنکه مر جسم را جوهریت بدین صورتهاست که اندر اوست از گرمی و سردی
و خشکی و تری و این صورتها بجوهریت اولیتر از هیولی اند از بهر آنکه فعل مر
این صورتها راست نه مر هیولی را و آنچه مر او را فعل باشد بجوهریت اولیتر از آن
باشد که مر او را فعل نباشد چنانکه اندر این معنی پیش از این اندر این کتاب سخن
گفته ایم و چون ظاهر است که فعل مر طبایع راست ظاهر است که طبایع اندر جسم
اعراض نیستند و چون اعراض نیستند جوهر جسم تمام طبایع بدیشان یافته است
مر ایشان را صورت گوییم از بهر آنکه شرف هیولی بصورت است نه بعرض و چون
درست کردیم که این طبایع اعراض نیستند سزاوار بودی که گفتنی جواهرند لیکن
چون جوهر جسم مرکب است از این صورتها و از هیولی که برگیرنده آن است

آن مرکب را همی جوهر گوییم هر یک جزو را از این جوهر جوهر نگفتیم اما گوییم که
این جزو که این صورت است از این جوهر که او مرکب است از هیولی و صورت به
جوهر تنها و لیکن است از آن جزو که هیولی است پس درست کردیم که طبایع اندر
جسم صورتها اند و بر خاستن صورت مصور بر خیزد و اما دلیل بر آنکه طبایع
اندر این جسم کلی که عالم است از نفس کلی موجود شده است آن است که مصورات
بر دو گونه است بالطبع است یا صنعی است اما مصورات طبیعی چون جواهر
و نبات و حیوان و اما صنعی چون مصنوعات مردم و جز مردم است از حیوانات
و اندر مصنوعات مردم آثار قصد ظاهر است بدانچه از هر مصنوع همی پیداست صورت
که دارد فعلی آید که آن فعل از او جز بدان صورت همی نیاید بر مثال قلم که تراشیده
و شکافته و سر بریده باشد تا فعل کتابت از او بدین صورتها بیاید و چون جزوی
که از آبگینه کرده باشد که مر آب را بپذیرد و نم نشود و تنک باشد تا حبر بسیار
بدو اندر شود و سرش نگون بجوف او فرو باشد تا حبر که بدو فرو شود در نریزد و
از او بر اندازنی حاجت نویسنده بر آید و این همه آثار قصد صانع اوست که اندر
صورتهای او پیداست و از آن پاره گوهر آبگینه این فعلها جز بدین صورت قصد
کرده است نیاید پس دانستیم که مر این آبگینه پاره را بدین گونه صانعی کرده است
بقصد چه اگر این گوهر پاره از ذات خویش بدین صورت شدی بایستی که همه گوهر
آبگینه جز بدین صورت نبودی البته و چون حال این است که فعل از مصورات
صورتهایی که آن دارد دلیل است بر قصد صانع آن بتصویر مر آن اجسام را بدان
صورتها گوییم که آتش نیز مصوری است و گرمی و خشکی و روشنی مر او را صورتهاست
که او بدین صورتها همی سوختن و خشک کردن و روشن کردن و جز آن آید پس
لازم آید که این مصور بدین صورت بقصد صانعی شده است نه بذات خویش چه اگر
مر جسم را بذات خویش فعل بودی واجب آمدی که فعل او یکی بودی بدانچه یک
جوهر بود و اگر چنین بودی بایستی که همه جسم آتش بودی یا آب بودی یا جز آن چیزی
یعنی اندر هر قسمی از اقسام جسم که مر هر یکی را از آن فعلی است که آن فعل از او همی

بدان صورت آید چنانکه از آب همی خاک را سرشتن آید و صورتهای تری
و سردی که اندر اوست و از باد مر آتش را قوی کردن آید بصورت گرمی و
تیزی که اندر اوست و مر مصورات طبیعی را از نبات و حیوان صناعت است
از نفوس نامی و حسی که اندر ایشان است و مر هر یکی را از ایشان قصد بدین صورت
که قدرت بر اظهار آن یافته اند و از آن همی نتوانند گذشتن آنگاه گوییم که این
صورتهای بسیار مختلف که ما بر اجسام عالم و اشخاص نبات و حیوان همی بینیم
اندر و بیرون نیست یا از ذات جسم آمده است یا از چیزی آمده است که آن چیز جسم نیست
اگر کسی گوید از جسم آمده است بجسمیت او گوییم اگر چنین بودی بایستی که همه جسمها
صورت بودی از بهر آنکه جسمها اندر کلیت جسم یکسان است و صورتها متضاد
و مختلف اند و جسم موجود است روا باشد که اندر یک چیز از ذات او صورتهای
متضاد مختلف آید با آنکه جسم بکلیت خویش یک جوهر است و چهار قسم است
و هر قسمی از او بصورتی است یا ضد یا مخالف دیگر قسم چنانکه صورت قسم آتش
ضد صورت قسم آب است و مخالف قسم باد است و همین است حال دیگر اقسام جسم
اندر صورتها که دارد و چون حال این است که اگر جسم مصور خویش است واجب
آید که مصور قسم آتش است یا دیگر اقسام آنگاه هر قسمی مصور و فاعل یا بر خویشتن
بر و مر دیگر روی مفعول و مصور یا بر خویش باشد و این محال باشد و قولی که
محال را لازم آرد محال باشد پس این قول که کسی گوید این صورتها اندر جسم از ذات
جسم آمده است محال است و چون درست کردیم که صورتها اندر جسم نه از ذات جسم
آمده است درست شد که از صانعی آمده است بقصد که آن صانع نه جسم است و لیکن
جوهر است از بهر آنکه جسم جوهر است و جوهر از عرض صورت نپذیرد و چون آن
صانع جوهر است نه جسم است نفس است که متصرف اندر جسم اوست و نفس نفوس
نباتی و حیوانی اند و طبایع بتصویر مر اشخاص نبات و حیوان را بصورتهای آن و
نصرتهای نفس انسانی اند و قسم خاکی از جسم که آن پذیرای صورت است و اندر چیزهای
نباتی و حیوانی از چوبها و برگها و صمغها و پوستهای نبات و مر استخوانها و پرها

وجز آن که جوهر خاکی بر آن غالب است بر درستی این قول گواست پس درست کردیم
که وجود جسم بوجود طبایع است و طبایع اندر جسم صورتها اند مر اعراض را و
طبایع اندر جسم از نفس موجود شده است و نفس جوهر است و جز جسم است و بمکان
حاجتمند نیست و افعال او اندر جسم پدید آینده است و بدین شرح ظاهر کردیم
که نفس مردم اندر جسم نه از جسم آمده است از بهر آنکه جسم متناهی است و جوهر جسم
متناهی است و نفس اندر او آمده است جز از او آمده است و جز از نامتناهی از نه شا
آید و نه متناهی نفس است پس نفس مردم از جوهری نامتناهی اندر جسم متناهی آمده است
و بجای خویش نیامده است بلکه بقصد صانع عالم آمده است و قصد صانع عالم
اندر آوردن مر نفس را اندر جسم آن بوده است تا چیز از آن شود که بوده است و چیز
شدن جسم از مجاورت او با نفس بر درستی این قول گواست چنانکه پیش از این گفتیم
و مر نفس را از پیوستن بجسم همی یافتن لذات حاصل شود که او از آفرینش بدان
مایل است و آغاز لذتهای او لذات جسمی است که حیوان بی نطق با مردم بدان
شریک است و بدانچه اندر مردم جوهری دیگر است که آن مر علم را پذیرنده است
و آن جوهر عقلی عزیز است از محسوسات مر مردم را لذاتی پیوسته است که دیگر
حیوان از آن بی نصیبند چون لذت یافتن او از شنیدنها و دیدنها و بوییدنها و الوان
و از چیزها هر روز نگارها و صورتهای نیکو و جز آن که اندر قول او بشرح لذات
گفته شده است و هر که از مردم اندر علم برتر آید از این لذات که یاد کردیم با او نیز کمتر
اندر آن دوری شود چنانکه فضلا و عقلا و حکما بعوض بسند کرده اند و علم و حکمت را
همی جویند و از آن همی سیر نشوند و این حال دلیل است بر آنکه لذت علم و حکمت مر
ایشان را همی از لذات جسمانی باز دارد و نیز دلیل است بر آنکه چیزی نفسی اندر
یافتن او است مر علم و حکمت را که غرض صانع عالم از آوردن او مر نفس را اندر این
عالم آن است و چون ظاهر کردیم که شرف نفس اندر علم و حکمت است و غرض صانع
از این تالیف و صنع آن بود درست کردیم که نفس مردم پس از جدا شدن او از این
شخص همی بکل خویش باز گردد واجب آمد که لذات کلی از کل او بدو بیافتن او

مر علم و حکمت را و چون حال این است گوییم که مر نفس مردم را پیش از آنکه اندر
جسم آمد نه یافتن لذت بود و نه خواست بل جوهری زنده بود شاینده مر یافتن
لذات ابدی را و از صانع حکیم که پدید آرنده مر جوهری را بشرطی که سزاوار آن
باشد خود دریغ دارد و واجب باشد که مر آن جوهر را ضایع نکند و عنایت کند بدو تا
او بدانچه شایستهٔ آن است از شرف و کمال برسد و چون نفس بذات خویش زنده است
چنانکه پیش از این شرح آن اندر این کتاب گفتیم و آنچه بذات خویش زنده باشد
و مر او را همی بشرطی باید رسیدن که او سزاوار آن است ناچار از آن شرف دور
باشد و نیز رسیدن او بدان شرف بارادت او متعلق باشد و چون درست شد که
غرض صانع عالم و مؤلف جسم تشریف نفس است بتعلیم و تحکیم پیدا آمد که جوهر
نفس پیش از این بی علم بود و چون بی علم بود رسیدن او بلذاتی که آن برتر از لذات
جسمانی است بیافتن او است مر علم را که آن مر او را نیست و چیزی از آنچه او بدان برسد
جز بتغییر و تکلیف بدیگر حال مصور نشود واجب آید که صانع حکیم بدین صنع
عظیم مر نفس را همی از محل بی علمی و بی لذتی بمحل لذت برد و چون عظیم تر لذة
مر نفس را همی از تحصیل علم حاصل آید او مر علم را همی از جسم باید طلب یافتن
نفس مر لذت را جسم باشد و یافتن نفس مر لذت حسی را با آغاز وجود خویش اندر
جسم و حرص او بر آن و میل او سوی آن و استحکام تعلق او بجسد بدان لذت
اعنی که جسد او بدان همی قوی تر شود و پس از رسیدن او بلذت نفسانی تا آخر عمر
خویش بکمال نفسانی و باز ماندن او از لذت حسی بدین لذت علمی و مضاعف
شدن رغبت او اندر آن بر حسب یافتن او مر آن را بر درستی این قول که گفتیم علت
رسیدن نفس مکتسب لذات جوهر جسم است گواست و چون حال این است که نفس
مردم از علم همی بلذت عقلی رسد گوییم که مقصود مؤلف بیان جسم و نفس از
این تالیف آن است تا مر نفس را بلذاتی رساند که او سزاوار آن است و آن لذت که نفس
مر آن را بیابد بدو قسم است یکی لذت حسی است که نفس بدان بمیانجی جسم رسد و
دیگر لذت عقلی است و نفس بدان بمیانجی علم رسد از بهر آن بود که رسول خدای

مر خلق را بر آموختن علم و کار بستن آن بلذات ابدی نوید دادند و فایده‌ی نفس از
علم جز لذت چیزی نیست و چون حال این است گوییم که لذت حسی فانی بمنزلت
رمز و مثل است از لذت نفسانی باقی و رسیدن نفس مردم بدین لذت مزد و بر
او را چون نویدی است از آفریدگار خویش سوی آن لذت برین باقی و این از آن بجای
چاشنی و نمودار است از بار خویش نبینی که برگ هر نباتی مانند بار خویش است
بصورت نه بطعم و رنگ و بوی پس گوییم که بار نبات از برگ بمنزلت تاویل است از
تنزیل و گوییم که برزگران دهقان چون مر کشت را ببینند از برگ او بر تخم و بار او دلیل
گیرند و همچنین باغبانان هشیار چون همی ببینند که برگ زردالو بر مثال بار خویش
گرد است و برگ درخت بادام بصورت بادام است چون برگ درختی که نو رسته باشد
بنگرند از صورت او بر صورت بار او دلیل گیرند و معنی تاویل چیزی نیست مگر
باز بردن مر چیزی را بدانچه اول او آن بوده است و مر چیز بدید آینده را باز گشتن
چیز باشد که از او بدید آمده است بر مثال درختی که بدید آید و بآخر از او بار همان
آید که تخمش بآغاز بوده است و چون مردم بر مثال درختی است که بار او عقل است بآنچه
بآخر از او عقل بدید آید پس این حال دلیل است بر آنکه علت این بودش بآغاز عقل
بوده است چنانکه درخت بادام بآغاز بادام بوده است و این اعتباری است که اندیشه
درستی آن گواست و اعتبار از آفرینش بر عقلا واجب است چنانکه همی گوید فَاعْتَبِرُوا
يَا أُولِي الْأَبْصَارِ و چون این بنهادیم بگواهی علم که بانگ گواه درست گوی رمز گوای
درست گوییم که لذات حسی از لذات عقلی بمنزلت برگ سبب است از سبب که مانندگی
میان ایشان جز بشکل نیست که آن دیدنی است و قول خدای تعالی که همی از بهشتیان
حکایت کند که چون میوه‌ای اندر بهشت بدهندشان گویند این بدان میوه‌ها که
ما را داده بودند پیش از این مانندست که باشد میان این میوه‌ها و میوه‌های بهشت
بدین آیه كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا
وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ بر درستی این قول حجت است و بر خرد
مندان واجب است از این لذت خسیس اولی بر آن لذت شریف آخر به دلیل گرفتن

و از امثال و رموزها که اندر کتاب خدای است که آن بر چیزهای جسمانی مردود
آمده است سوی چیزهای عقلانی که مانند آن است بنا و بل آن را جستن و بزیر بل
انبال کردن و مر آن را خوار ناداشتن بامید رسیدن بنا و بل آن بر مثال انبال
خداوند درخت بر برگ و شاخ او بامید تخم و میوه‌ی او و هر که از عقلا سوی
لذت نفسانی از نردبان علم ریاضی بر آمده است داند که لذت حسی اندر جنب لذت
عقلی بمنزلت برگ تلخ است و گنده اندر جنب بار شیرین و خوشبوی و مر علم را
بامید لذت حسی بجوید لیکن گروهی که مر علم را نشناختند مر لذات آن اتباع
و مر هوسهای خویش را علم نام نهادند تا جز رنج از آن حاصل نیامدشان لا
جرم چون مر لذت نفسانی را تصور بایست کردن بجهل باز گشتند و گفتند که علم
لطیف خوردن و خفتن است چنانکه خدای تعالی گفت بنکوهش اندر ایشان يَعْلَمُونَ
ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ پس چنانکه میان برگ و بار
درخت جز بشکل مانندگی نیست که آن دیدنی است میان لذت حسی و عقلی نیز
جز بنام مانندگی نیست که آن شنودنی است آنگاه گوییم اندر تاکید این سخن و مر
نوشتنی الهی را که اندر آفاق و انفس است بمعاینان خاندان حق نمائیم بدین ستوری
که خداوند روز خویش (رحمة الله) دیگر بر بری خراسان که حرص مردم بآغاز خویش بر
لذت حسی که استحکام جسد اندر آن است و رسیدن او بتمامی این لذات به
استوار شدن جسد او ست از آفرینش چون تکلیف است مر او را از صانع او بطلب
کردن این لذت خسیس فانی که او از آن لذت شریف باقی بمنزلت برگ تلخ و زشت
گنده است از میوه‌ی شیرین نیکو شکل خوش بوی و ما را معلوم است که اگر این
تکلیف آفرینش که بیشتر خلق از آن غافلند نبودی کودک خرد اندر شیر مادر
رغبت نکردی و غرض صانع از صنع بحاصل نیامدی و چون مر این تکلیف جزوی
سبیل که مر قوت جاذبه را یافتن لذت حسی را اندر نفس انسان نهادند بآغاز
و نیکوتر از این وجهی نبود تا کودک خرد از غذا ناشکیبا آمد و بدین تدبیر مر
او را بتمامی نعمتهای حسی برسانیدند تا بدانجای رسید که مر تکلیف دوم را قبول

حرص ـ حریصی

شد و تکلیف دوم آن بود که تنزیل را فرو فرستادند و مر او را بپذیرفتن آن
حث کردند و نوید دادندش که اگر مر این را بپذیری و عزیز داریش و بر این کار که
بلذّتِ جاویدی سپری ناشونده رسی و مانند کردند مر لذّتِ نفسانی را که بیابی
بدین لذّتِ جسمانیِ فانی بدان سبب که مر این لذّتِ حسّی را بر مثالِ چاشنی و نمودای
یافته بود و با آن نیز بگفتندش که سرای آخرت نعمتهاست که اندر خاطر نیست
و پوشیده است چنانکه خدای تعالی گفت فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ
جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ و نیز اندر آفرینش بخطِ خدای تعالی بنمودندش که آن
نعمتهای باقیِ آخرت نه از این نعمتهای فانیِ دنیاست بمنزلتِ میوه است که او بدرخت
بآخر پدید آید از برگ که او بر درخت باوّل پدید آید و این نعمتها از آن نعمتها
بمنزلتِ شیر هیچ مزه است که آن لذّتِ چیزها است از بسیار نعمتهای این عالم که شیر
خوار بآخر بدان نعمتها رسد یعنی جانکی نعمتهای این عالم از نعمتهای آن عالم
بمنزلتِ شیر است که بکودک رسد از نخست از بسیار نعمتهای این عالم و چنانکه
شیرِ مادر مر کودک را از نعمتهای این جهان چاشنی بود این نعمتها مر نفس مردم را
شیرِ مادر او است و مادرِ او آن عالم است و بمنزلتِ چاشنی است مر او را این نعمتها
از آن نعمتهای جاودانیِ آخرت و برسانندش که اگر این تکلیف را بپذیری و مر
این را خوار نداری و ورد کنی از لذّتِ جاویدی بهشتی و مر ترا از این لذّتِ حسّی که
یافته ای بکشتن جدا کنیم و این حکم با آفرینش راست است از بهر آنکه تنزیل شیرِ
مادرِ دین بود و هر که مر آن را دارد که شیرِ مادرِ دنیا از او ببرند که آن نعمتها
این جهانی بود یعنی بکشندش چنانکه هر کودکی که شیرِ مادر نخورد بمیرد و مرده
کنندهٔ شیرِ خلق را خدای کشت و مرده کنندهٔ شیر ایشان رسول کشت بحکم بر
حکمِ فرمانِ آفرینش و رسانندهٔ این پیغام محمّد مصطفی بود و راست گفت و آفرینش
بر درستیِ این قول گواست از بهر آنکه تنزیل سخنی است گفته بر چیزهای عقلی
و مر آن را مانند کرده بر چیزهای حسّی بر مثالِ برگِ درخت که مانندهٔ بارات
بصورت و از تخم او اندر او مشابهتی نیست و هر که مر برگِ درخت را بخورد

خوار داردش مر بار او را نیابد همچنانکه هر که از لذّتِ حسّی باز ایستد بآغازِ
نشو خویش بلذّتِ نفسانی نرسد و هر که از برگِ درخت بر بارِ او دلیل نگیرد و جز از
برگ مزه نیابد و از بارِ مر او را امیدی نباشد و مر برگ را ضایع کند و از این است که
بیشتر از امّت دعوی از تنزیل کرده اند و مر شریعت را خوار گرفته اند و هر که
اندر دین خدای از بهر ریاستِ دنیائی همی رغبت کند آنکس با آنکه دست از دین
کوتاه کرده است برابر است از بهر آنکه خدای تعالی مر شکایتی را که اندر رسول علیه السلام
بود از امّتِ خویش اندر کتابِ عزیز باز گفت بدین آیه وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ
إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا پس هر که از امّت بر تنزیل بایستاد و مر
تاویل را طلب نکرد بر مثالِ کسی بود که از درخت برگ خورد و از بار محروم ماند آنگاه
گوئیم که چون خردمند بنگرد اندر فرمانِ خدای تعالی که همی فرماید مر رسول خویش را
که مر خلق را بر پذیرفتنِ دین تکلیف کن بآیاتِ بسیار چنانکه گفت قَاتِلُوا الَّذِينَ
لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ و جز این و همی فرمایدش که مر ایشان را نوید
ده بر پذیرفتنِ حق بنعمتهای ابدی چنانکه همی گوید أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ و جز آن و همی فرمایدش
که مر ایشان را بترسان بر رد کردنِ دینِ حق بعذابِ آتش چنانکه همی گوید وَأَمَّا
الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ
لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ و جز این و مر قولها را
با آنچه اندر آفرینش است برابر کند ببیند که این تکلیف حق است و این وعده و
وعید درست است از بهر آنکه خردمند همی بیند که آفرینش مردم بآغازِ نشو خویش
بر لذّت یافتن از آن غذای ضعیف بود که شیر است حریص آمده است که هر طفلی
مر آن را بخواهش و گریستن همی طلب کند و بر آرزوی آن همی از خواب باز ایستد
دماغ خویش هر ساعتی بیدار شود و بر سبیلِ کودکی خود همه لذّتِ حسّی که لذّتِ
شیرِ مادرش و جز آن جزوی نخست اندک است حریص بدان حریص گر آفرینش بود
افکنده اند و آن تکلیفی ظاهر است نیست و ظاهر است مر خردمند را که اگر کودکی

شیرخوار از این تکلیف که او از آفرینش بر آن مکلف است باز ایستد باز ماند از لذت
از آن او به آتش غریزی که اندر او مرکب است هلاک شود و عذاب آتش غریزی عذابی
سخت است و اگر این تکلیف را بپذیرد و بر آن کار کند این آتش که یاد کردیم مر او را
بپرورد و بنعمتهای حسی رسد که جملگی آن بسیار است و چون مر آن را قسمت اندر ایشان
مر اضافت کنیم عظیم باشد پس این حال آفرینش گواست بر آنکه اگر مردم از رسول
خدای مر دین حق را قبول کند بنعمتهای ابدی رسد که آن لذت نفسانی است و هر که
آتش خدای مر او را بپرورد و اگر مر این تکلیف الهی را رد کند با آتش جاویدی معذب
شود و آن عذاب مر او را بجهل او واجب شود چنانکه ثواب بعلم همی واجب آید و دلیل
بر درستی این قول که گفتیم آتش خدای بر مردم بجهل او لازم آید مر او را ثواب
بعلم واجب شود پس از آنکه برهان عقلی نمودیم پیش از این که لذت نفسانی نیز
از لذات حسی است بدانچه همی مردم بسبب نادانستن مسئله ای علمی از طعام و شراب
باز ماند قول خدای است که همی گوید نارُ اللّهِ المُوقَدَةُ الَّتی تَطَّلِعُ عَلَی الأَفئِدَةِ
و چون همی گوید آتش خدای آنست که بر دلها جاسوس شود همی نماید که اطلاع
او بر دلهای جاهلانست که بنور علم از دانش بهره نیافته باشد و ما همی بینیم که از
ما چیزی پرسند که ما مر آن را ندانیم بدان ساعت آتش غریزی همی بر دل ما مطلع شود
و همه جسد ما بدان گرم شود همچنانکه به آتش گرم شود و چون درست کردیم که عذاب
آتش همی بجهل واجب آید مر مردم را پیدا آمد برهان خلف که ثواب و نعمت جز بعلم
واجب نیاید آنگاه گوییم که این تکلیف دوم فرمایشی بمنزلت تاویل است از آن
تکلیف نخستین آفرینشی که آن حرص کودک است بر غذا که بسبب پذیرفتن این
تکلیف او بنعمتهای بی نهایت رسد و اگر مر این را رد کند با آتش جاویدی بیاویزد
و بر این جایگه نکته ای گوییم اندر تصدیق رسول مصطفی که عظیم تر تکلیفی از خدای
مر خلق را او آورد برابر آفرینش و بر آنچه گوییم دلیل آوریم تا محالست که ما را بدین
خوانند و بر ما غلبه کردند و از مسکن و شهر خویش ما را براندند سوی کسانی که از
عقلا مر این کتاب را تأمل کنند نکوهیده شوند و آن نکته آنست که گوییم دلیل بر آنکه

مردم از پذیرفتن تکلیف ثانی که آن قبول دین حق است همی بنعمت جاویدی
خواهد رسیدن و بپذیرفتن همی بعقوبت خدای بخواهد آویختن آنست که این
تکلیف بر آموختن علم و حکمت است چنانکه خدای تعالی همی گوید وَیُعَلِّمُهُمُ الکِتابَ
وَالحِکمَةَ وَإن کانُوا مِن قَبلُ لَفی ضَلالٍ مُبینٍ و دیگر جای همی گوید جنگ کنید
با ایشان تا فتنه ای که آن جهل است برخیزد و دین همه مر خدای را باشد بدین آیه
وَقاتِلُوهُم حَتّی لا تَکُونَ فِتنَةٌ وَیَکُونَ الدِّینُ کُلُّهُ لِلّهِ فَإنِ انتَهَوا فَلا عُدوانَ
إلّا عَلَی الظّالِمینَ و مردم از علم و حکمت بنعمتها رسد و آن تکلیف پیشین که این
تکلیف بمنزلت تنزیل است بر درستی این قول گواست از بهر آنکه مردم از پذیرفتن
آن تکلیف بعقل غریزی رسید و بعقل غریزی مر تمامی نعمتهای حسی را یافت
و باز پسین لذتی از آن لذت مر او را لذت مباشرت بود که آن نزدیک است
بلذت عقلی از بهر آنکه گویندگان مر آن را عبارت نتوانند کردن و نیز شنوندگان از
عبارت گوینده بر آن واقف شود مانند دیگر لذات که از حواس یافته است بر آن
دلیل نتوان آوردن و کودکی که ببلاغت جسدی نرسد و عقل غریزی بدو نپیوسته
و مخنث و معدهوش آید لذت مباشرت را نیابد و نجوید و چون خردمند مر این
شرح را تأمل کند ببیند که چون مردم از تکلیف نخستین بدین علم بدیهی اولی
برسد اعنی باضمار او آنکه چون بشناخت که جزو بیش از کل نباشد و جز آنکه ظاهر است
اندر محسوسات که آن عطای الهی است نه تعلیمی و بدین علم یافت مر این لذت بسیار را
و بتکلیف دوم سوی علم و حکمت آمد بیابد پس یافتن از این تکلیف همی نعمتها
بی نهایت جاودانی خواهد رسیدن و بباید بقیاس آفرینش که فضل این نعمتها
که بدین تکلیف دوم یافتند بر آن نعمتها که بدان تکلیف نخستین یافتند چون فضل
این تکلیف است بر آن تکلیف و چون فضل این علم است بر آن علم و چون درست کردیم
که از پذیرفتن تکلیف ثانی همی مردم بنعمتی برتر از نعمتهای گذرنده خواهد رسید
پس درست شد که آن نعمتها ابدی است و چون ظاهر کردیم که مردم اندر رد کردن آن
تکلیف نخستین بشدتی گذرنده رسد و آن مر او را جسدی است ظاهر شد که اندر رد کردن

این تکلیف عظیم که آن دین است همی بشتند تا گذرنده خواهد رسیدن و آن عطا
خدای است نعوذ بالله من عذابه و چون حال این است گوییم که این تکلیف که خدای
کرد مردم را بمیانجی رسول بعقول بمنزلت تأویل بود از آن تکلیف نخستین که کرده
کرد بمیانجی جسدهای مردم بفعل و این حال دلیل است بر آنکه گویندهٔ این قول
سوی ما رسول است از خدای و نیز آن فعل و رسول مر این قول را از آن نوشته
برخواند بخلق که خدای تعالی مر آن را اندر آفرینش عالم و ترکیب جسد مردم بخط
الهی خویش نوشته است چنانکه همی گوید سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى
يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ و چون درست کردیم بگواهی آفرینش که این تکلیف که
رسول خدای مر خلق را بر پذیرفتن دین او سبحانه کرده است و نعمت
ابدی عقلی بیند برنده و رد کنندهٔ این تکلیف پس از جدا شدن نفس مردم
از جسد او برسد چنانکه نعمت مشتهی جسمی تا فرسید برنده و رد کنندهٔ آن تکلیف
اولین رسید پس از پیوستن نفس او بجسد و این سخن است بر آنکه خدای تعالی
که آن عقل شریف است بر سخنهٔ هیچ خلافی چنانکه خدای تعالی فرموده است
بدین آیه وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ و بدین شرح پیدا کردیم
مر خردمندان را که وحی از خدای تعالی بر رسول اشارتی بود از او سبحانه مر او را سوی
آفرینش تا بدیدی که آن بدل مستوی او فرود آمدی او سوی آن تا بدید مر نوشتهٔ
خدای تعالی را برخواند و هیچ سخن گفتنی بشتاب زان آن نباشد که باشارت باشد که مر
او را بچشم تا بدیدی یافتن از بهر آن بود که سخن گفتن خدای را با رسول وحی
گفتند و وحی بشتاب باشد و آن اشارت بود بشتاب بدینا بنگر را اندر آفرینش تا او بجز
آفریدگار را از این نوشتهٔ ابدی جز بنده بل که عالم و اجزای آن است برخواند
چنانکه خدای تعالی همی گوید وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ
وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا و چون بدین آیه همی گوید که بخوان آنچه بشتاب بسوی
تو اشارت کردند از نوشتهٔ الهی و مر سخنان او را تبدیل نیست و مر خردمند ظاهر است
کاین فرمان است از خدای تعالی سوی رسول او برخواندن از نوشتهٔ خدای

و نوشته مخفی باشد که مر او را بر چیزهای زمینی از چوب و خاک و جز آن شکل
کرده باشد و عالم و آنچه اندر اوست شکل است بشکل الهی پس ظاهر است که
نوشتهٔ خدای جز این عالم چیزی نیست و ظاهر است که آنچه رسول او گفت
و بدو خواند از این نوشته برخواند و کسی مر این بیان را منکر نشود مگر که
بر خردمند مکابره کند و چون این آیه بدل متوتر رسول رسید و مر این نوشته
تا مبدل کلمات را بیان برخواند و مر همه خلق را از آن غافل دید دانست که او از
آفریدگار عالم عنایتی یافت که بدان عنایت از جملهٔ آفریدگار بدان منزلت
رسید که نزدیکی خدای است از جملهٔ آفریدگاران از بهر آنکه نوشته را
خوانندهٔ نزدیکتر کسی نباشد هر چند که مر آن خواننده را طاقت نوشتن همی از
نباشد و چون بخواند این نوشته مر خویشتن را نویسندهٔ این کتاب دید
نزدیکتر کسی یافت این حال نیز مر او را وحی بود و بدین حکم مر خلق را دعوت کرد
بقول لا اله الا الله محمد رسول الله و اندر تألیف شریعت و گستردن دین بر ترتیب
آفرینش عالم رفت و آنچه اندر اوست و روی بگردانید از هر که با او اندر آفرینش
انبازی جست و آن فضیلت نداشت چنانکه خدای تعالی فرمود مر او را بدین آیه
اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ اگر کسی مر این قول را
که ما گفتیم منکر شود و گوید که کودک خرد مر شیر مادر را بیابد و بطبع خورد نه
بتکلیف و تکلیف آنگاه بودی که مر او را بنا بیتی که شیر خوردی و کسی مر او را بخوردن
او تکلیف کردی بر مثال کسی که تشنه نباشد و دیگری مر او را بر خوردن آب تکلیف
کند تا ناباید و مر آب را بخورد نه چون کسی که تشنه باشد و مر آب را بطبع و آرزو
بخورد جواب ما مر او را آن است که گوییم این سخن کسی گوید که معنی طبع و آرزو و لذت را نشناسد
و انواع تکلیف را نشناسد و ما پیش از این برهان عقلی اندر این کتاب باز نمودیم که
آنچه فلاسفه مر آن را طبع همی گویند از حرکات امهات فرو است و ظاهر کردیم که مر حرکت
بر دو گونه است یا ارادی است یا قسری است حرکت ارادی از متحرکی آید که مختار است
آنچه او اندر حدّ امکان باشد یعنی که روا باشد که اندر حدّ وجود آید و روا باشد که نیاید

بر مثالِ کسی که نشسته باشد و حرکتِ برخاستنِ او بخواستِ او معلّق باشد پس شاید
بودن که برخیزد و شاید بودن که برنخیزد و نیز حرکات از خداوندِ ارادت بر جانبی
خالی آن جانب و حالی مقیم آن حال باشد چون حرکتِ کسی که بر نیمهٔ کوه باشد که
خواهد بسر کوه بر شود و خواهد سوی بنِ کوه فرو شود و چون کسی خواهد از یکی
چیزی بستاند و خواهد مر او را چیزی بدهد پس حرکت از خداوندِ ارادت اندر حدِّ
امکان باشد آنگاه بحقِّ وجوب آید باختیارِ او و حرکتِ قسری از محرّک آن کز بخواستِ
او آید بلکه بخواستِ خداوندِ اختیار آید بقسر و حرکتِ قسری اندر حدِّ وجوب باشد
ابداً چون حرکاتِ اجزای خاک سوی مرکزِ عالم کز آن بقسر باز داشته مانده است و چون
حرکتِ آب از فراز بسوی نشیب که آن اندر حدِّ امکان نیست البته بلکه اندر حدِّ وجوب
و بقسر است **و چون حال این است گوییم** که هر مقسوری مجبور است و حالِ مجبور بضدِّ
حالِ مختار است و آن جزوها که اندر طبایع مجبورند مر او را حرکت نیست البته و آن
جزوی است از خاک که اندر مرکزِ عالم است و همه جزوهای عالم را که بر او است محیط
اند بر سبیلِ مجاز گوییم که از آتشِ اثیر آن جزوها که بر سطحِ بیرونی اوست مقسورند
و همی بخواهد که از آن برتر شود چنانکه آن جزوها که از آتش فرود آن سطح است
تا بسطحِ زیرین از آن فلک مر آن سطحِ بیرونی را همی جویند و سوی آن سطح حرکت کنند و
بقسر که صانعِ عالم بر ایشان افتاده است فرود از مکانِ بالای خویش مانده اند از جهتِ
آنکه همه مایلِ جوهرند و مایلِ جوهر اند و مکانهای متضاد جز بقسر نایستند و از جهتِ
آن گفتیم که این سخن مجاز است که بعد دیگر روی کلِّ این جسم که عالم است میل سوی
مرکز دارد و حقیقت آنست که اجزای آتش کز فلکِ اثیر بر سطحِ بیرونی اوست مقسورند
و همی خواهد که اندر مرکزِ عالم آید و دیگر جزوهای آتش که زیر او اندر است در
سطحِ بیرونی از هوا که زیر است مر او را از فرود آمدن باز داشت چنانکه کلِّ هوا
مر کلِّ آتش را از فرود آمدن باز داشت و کلِّ خاک و آب مر کلِّ هوا را نیز از فرود
آمدن باز داشته است و اجزای خاک مر یکدیگر را ستوه گشته اند و همی نگذارند هر
فرودینی از آن مر آن را که برتر است از او تا بمرکز فرو شود پس همه اجرامِ عالم محیط

مقسورست و از آنست که همه عالم بکلیّتِ خویش بحرکتِ قسری متحرّک است و
چون حرکاتِ اجزای عالم یکسان است پیدا شده است که باختیار نیست و حرکتی کز آن
باختیار نباشد ناچار بقسر باشد و حاجتمندی اندر چیز دلیلِ قسر است که بر او
افتاده باشد **آنگاه پرسیم** از این کس چه می‌گویی مر کودک را شیرِ مادر را بحاجتمندی
خورد که هست مر او را بدان یا ببینایی از آن همی خوردش تا بضرورت گوید که
بحاجتمندی همی خورد آنگاه گوییمش که چگونه محتاج مختار باشد یا مجبور تا بضرورت
گوید مجبور باشد آنگاه گوییم که چگونه مجبور مکلّف باشد باختیار تا بضرورت
گوید مکلّف باشد پس درست کردیم که کودکِ خرد بر طلب کردنِ شیر از مادر خویش
مکلّف است و مکلّفِ او آن قوّتِ جاذبه است که اندر ترکیبِ او مرکّب است که هر ساعتی
مر او را از خواب و آسایش بیدار کند تا آن کار که مکلّف مر او را همی فرماید بکند و
این نوعی است از تکالیفِ الهی بر حسبِ طاقت و قوّتِ بردارندهٔ تکالیف و بر حکم
و مقتضای حکمتِ صانعِ حکیم **آنگاه گوییم** که اگر قوّتِ جاذبه که اندر جسدِ کودک
مرکّب است و ممکن است تا مر او را هر ساعتی از خواب بیدار کند و بفرمایدش تا برنج و
کوشش مر شیر را از پستانِ مادر بکشد تا آن کار نکند دست از او ندارد و دردش که بیازارد
و بیاساید و اگر کودک مر این تکلیف را از این مکلّف نپذیرد و از طاعتِ او سر بکشد
مکلّف مر او را با آتشِ گرسنگی بسوزد پس اگر قوّتِ جاذبه را با این احوال ظاهر مکلّفِ
کودکِ خرد نیست جز خداوندی که مر بندهٔ خویش را کاری بحق بفرماید و از او
بپسندد که آن کار نکند و اگر آن بنده از فرمانِ او سر بتابد مر بنده را با آتش بسوزد
مکلّفِ بندهٔ خویش نیست و اگر خداوندِ این بنده مکلّفِ بندهٔ خویش نیست با
این معاملت که یاد کردیم پس پیغمبرِ خدای که مر خلق را او دعوتِ شریعت فرماید
که اندر آن زندگیِ ابدیِ ایشان است و اگر فرمانِ او نبرند مر ایشان را بکشد و خدای
مر ایشان را با آتش بسوزد نیز مکلّفِ خلق نیست و اگر جهّال این تکالیف فرو نیست
بدانچه کسی مر تکلیفی را آرزو نام نهد تکلیف از حالِ خویش بگردد و چیز بتبدیلِ
نام مبدّل نشود و این خواستیم که بیان کنیم **و بدین شرح که کردیم** ظاهر شد که تفرّس

اندر عالم جسم نه از جسم همی آید و نه جسم نفس است و نیز پیدا شد که نفس با جسم
مخالف است و تضادتی نیست و بدانچه نفس کار بندندهٔ جسم است و جسم از او
شرف پذیر است ظاهر شد که نفس مکلّف است از صانع بر پیوستن بجسم و مکلّف
مجبور باشد نه مختار و نیز ظاهر شد که مقصود مؤلّف عجایب دو مخالف از این
تألیف آنست که تا مر نفس را بلذّات نفسانی جاویدی رساند و رسیدن مردم آغاز
نشو خویش بلذّت حسّی تا از آن مر جسد خویش را که معدن حواسّ او بود استوار
کرده و از آن بلذّات علوی رسد بر درستی این قول گواست و نیز ظاهر شد که تکلیف
از خدای تعالی عجایبی رسول بر مردم حق است و هر که مر تکلیف مکلّف دینی را
قبول کند بلذّات ابدی برسد و رسیدن مردم بلذّات حسّی اندر پذیرفتن او مر تکلیف
آفرینش جسدی را بر درستی این قول گواست و هر که مر تکلیف مکلّف دینی را رد
کند با آتش خدای پیوستن و هلاک شدن و عذاب دیدن مردم بآتش غریزی که
کرهیت مر تکلیف آفرینشی را بر درستی این قول گواست و چون ظاهر است که آتش
طبیعی مر نفس را که او علّت فاعله است و ترکیب مردم را فرو نیز آلت است و چون مردم
مر این تکلیف نخستین خلقی را همی رد کند با کشیدن عذاب این آید که آتش طبیعت
همی معذّب شود واجب آید که عذاب خدای تعالی مر کسی را که او تکلیف دینی را رد
کند با آتش باشد و رسول خدای این سخن اندر وعید مر عاصیان را از نوشتهٔ
خدای گفت و آن نوشتهٔ الهی چنین است که ما طاقت خویش بدان اشارت کردیم
آنگاه گوییم که مر مقتضای این معنی را که مر آن را اندر این قول مشروح ببرهانها
عقلی ظاهر کردیم قول چنان آید که گوییم نفس مردم اندر عالم جسم از نفس کلّی
آمده است بعجایبی اجرام علوی و آن اجرام مر نفوس را بمنزلت بحرها اند بی آنکه
سبب اندر نفس کلّی هیچ نقصانی آمده است تا باز رسیدن این قول نفوس نفس کلّی
مر او را اندر ذات او زیادتی باشد و دیگر برهانی بر درستی این قول آنست که نفس کلّی
بی‌نهایت است و بی‌نهایت را نه نقصان لازم آید و نیز زیادت و آرندهٔ نفوس مردم
جز آن اندر جسم نفس کلّی است و بدید آمدن نفوس فرزندان بسیار از یک نفس چه

بی آنکه از او نقصانی شود اندر عالم عجایبی جسم بر درستی این قول گواست و
مقصود نفس کلّی از این صنع و تألیف و تکلیف آنست که تا نفوس مردم که از او همی
پدید آید بلذّات جاویدی رسند و او خود بذات خویش از این صنع بدین لذّت
خویش رسد از بهر آنکه بر دیگر لذّتی اندر رسانیدن نعمت است بحاجتمندان و این نعمت
نفس کلّی بر عالم جسم با نواع نعمتها که مردم را بآغاز نشو خویش بدان حاجت است
چه جسمانی چه نفسانی بر درستی این قول گواست اعنی که مردم را چیزی که بدان
حاجت قوی تر است آنچیز اندر این عالم بیشتر است و بی مردم تر و دیگر است از جمله آنها
چون هوا و زمین که بی این دو چیز مردم را ثبات نیست و از نفسانیات چون آنچه
مر او را همی اعراض گویند و اجسام بدان آراسته است و رسیدن مردم بعلوم شریف
اندر او آسان است و چون پیغمبران که اندر عالم ظاهر شدند و خلق را بفهم بر درستی خوش
آوردند تا اندر او علم ایشان بنعمت جاویدی رسند و این از افاضات الهی است که
لذّت نفس کلّی اندر این افاضتهاست و دلیل بر آنکه تمامی لذّت اندر رسانیدن نعمت
بحاجتمندانست که هر کسی که مر او را اندکی عقل است معترف است بدانکه واجبست
اندر عقل که هیچ حالی مر خدای را باشد و اندر عجب عقل ثابت است که مر او را
هیچ رنجی و المی اندر نباید البتّه و آنچه مر او را هیچ رنجی نباشد بنهایت لذّت باشد و
بی‌نیاز باشد از چیزی که بدان رنج از خویش بگرداند و رسانیدن مر خلق را نعمتها
که مر ایشان را بدان حاجت است خدای است عزّ شأنه پس درست شد که غایت لذّت
اندر رسانیدن نعمت است بحاجتمندان از بهر آنکه این جز مر خدای را نیست و بی
نیازی کمالست و خدای بری از کمال است که بی‌نیاز کنندهٔ حاجتمندانست و چون
حال این است و غرض صانع عالم از این صنع آنست که تا مر نفس مردم را بلذّت جاودانی
رساند روا نیست که غرض او از این صنع حاصل نشود و واجب آید که نفس مردم بر عدل
با ایستند و مر شریعت را که آن تکلیف حق است کار بندند بر موجب عقل و بصیرت
ناچار بلذّت الهی رسد و نام آن جنّت است که رسولان خدای مر مطیعان را وعده
بدان کردند و گفتند که باز گشت آنکه از خدای بر سد و مر نفس خویش را از هوا

باز دادن بهشت باشد چنانکه خدای تعالی همی گوید وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى
النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى وخردمند را معلوم است که بازگشتن بدید
آینده بدان چیز باشد که بدید آمدن از او باشد و بازگشتن جسد مردم و اشخاص
نبات و حیوان بطبایع پس از جدا شدن نفوس از آن بر درستی این قول گواهست
و چون بدید آمدن نفس مردم از نفس کلی است که لذت جاوید مر او راست باز
گشتن نفوس بنفس کلی باشد نه بمکانی چنانکه جهال امت همی گویند و پندارند
و چون درست کردیم که نفوس مطیعان همی بنفس کلی خواهند پیوستن پس از
جدا شدن از اجساد پس این مرتبت است که نادانان امت مر آن را همی مرتبت الهی
دانند كَذَبَ الْعَادِلُونَ بِاللَّهِ وَضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا وَخَسِرُوا خُسْرَانًا مُبِينًا از جهت
آنکه ندانستند که آفریده و مبدع بمنزلت مبدع خویش نرسد بلکه این خاصیت که او
همی چیزی بدید آید مر نفس راست و بدید آمدن نفوس نباتی و حیوانی اندر بدایه
اشخاص از این نفس که آن مبدع است بر درستی این قول برهان است و خاصیت
اندر چیزی که آن بدان مخصوص باشد بدانکه مر او را مختص بخاصیت بلکه
خاصیت بجز هست گواه ظاهر است چنانکه پیش از این اندر این معنی سخن گفتیم اندر
این کتاب بپرداختیم از شرح آنچه مقصود ما از او بود از معنی از کجا آمدن نفس
اندر این عالم و کجا شدن او پس از جدا شدن از جسد و این عدلی است که بنای
کتاب بر آن است و پس از این یاد کنیم آنچه از آن چاره نیست مر همه بندگان علوم حقانی
و بصایر و اهل دانش و استوار کنیم این را بدلایل عقلی و برهان درست بتوفیق الله

قول بیست و ششم
اندر رد بر اهل مذهب تناسخ

قول مر معنی را بمنزلت هیولی است مر صورت خویش را که جز بمیانجی این هیولی
از صورت مر جز مصور خویش را ظاهر نشود یعنی تا قول نباشد معنی مر جز مستنبط
معنی را معلوم نشود چنانکه تا چوب نباشد صورت تخت مر جز دروگر را پدید
نیاید و مقصود گوینده از قول نه آن است تا قول بکلمات و حروف و آواز گفته

شود بلکه آن است تا معنی که اندر ضمیر اوست بجز ذات او برسد چنانکه مقصود درودگر
از ساختن تخت نه آن است تا چوب بدان مصور شود بلکه آن است تا منفعت از
صورت تخت یافته شود پس حال حکما اندر افعال و اقوال که کرده و گفته اند همچنین است
که مقصود ایشان از فعل و قول رسیدن فوایدی است که اندر آن است بحاجتمندان
بدان احکم الحاکمین و اصدق القائلین خدای است عز شانه که این عالم از فعل اوست
و قرآن کریم از قول اوست و غرض از آفرینش نه آن است تا جوهر جسم بدین صورتها
و اشکال که ظاهر است نگاشته باشد و از گفتن سخن نه آن است تا این سخنان که اندر
قرآن بر آن است گفته باشد بلکه آن است تا نفس مردم که پذیرنده و یابنده این
معانی است که از عالم معانی بجوهر جسم پدید آینده است از صنع الهی بر آن معانی
مطلع شود و از این مصورات جسمی بانواع تصاویر که آن دو حجاب اند بدلالت
کتاب خدای سوی مصورات عقلی که آن صورت لذات است بر هیولی چنانکه
جوهر جسم هیولانی الذات است بصورت راه یابد و هر که معترف است بر آنکه احکم
الحاکمین و خیر الماکرین خدای است داند که جز این تدبیری نبود که نفس بدان
تدبیر سوی عالم عقل راه یابد و هر که بچشم بصیرت اندر رنگها و بویها و
مزه ها و شکلها و دیگر معانی که آن بطبایع پدید آینده است بنگرد و مر آن را بجز
جواهر متبدل و متحول الاحوال که دایم اندر سیلان است آمیزنده با یکدیگر و جدا
شونده بر گشتن ببیند کار دانند داند که مقصود صانع این صنع بر عجایب اندر یافتن
این معانی آراینده با این جوهر پذیرنده نیز آن است تا مردم که بر این معانی او مطلع
شود بداند که مر این معانی آراینده را این عالمی هست که او پدید آینده خویش را است
چنین که مر این جوهر آرایش پذیرنده آرایش را که جسم است عالمی است و درست شود
سوی او بطلان قول آنکس که گوید روا بودی که خدای تعالی مر این صنع و
بی این تدبیر بر عالم علوی مطلع کردانیدی از بهر آنکه خردمند داند که هر که کاری
بکند با آلتی از بهر مقصودی اگر جز بدان آلت کار مر او را ممکن باشد مر آن مقصود را حاصل
کردن او نه حکیم باشد از بهر آنکه فعل او لهو باشد و همچنین اگر مر آن کار را بی آن

آنک بتواند کردن آن آنک مر او را بکار بیهوده باشد و خدای تعالی از لهو
و بیهوده گری بری است ولیکن مردمان بی تمییز را این سخن که گوییم مر خدای را
ممکن نبود مر مردم را نعمت جاویدی رسانیدن جز بدین تدریج که همی بینیم عجب
آید بدان سبب که مر این عجز را همی نسبت سوی صانع کنند و نسبت این عجز سوی
مصنوع است نه سوی صانع چنانکه گوییم مر استاد دیباباف را مهیا نیست از
آهن دیبای منقش و نرم بافتن نه از بهر آنکه آن دیباباف استاد نیست ولیکن از
بهر آنکه آهن پذیرفتن صنع دیباباف را مهیا نیست همچنانکه ابریشم و پنبه مر پذیرفتن
صنع استاد شمشیرگر و صورت شمشیر را مهیا نیستند و طاقت قبول آن صنع را
ندارند همچنین نفس مردم طاقت پذیرفتن علم عالم علوی جز بدین تدبیر و
تدریج ندارد پس واجب است بر عاقل که از کرده‌ی خدای که آن این عالم است و
از گفته‌ی او که آن قرآن کریم است بدو قوت خویش و آن گفتار و کردار است
بر وحدانیت خدای دلیل گیرد تا اندر تحصیل مقصود الهی از این صنع بواجبی
سعی کرده باشد و شکر آن سعی ثواب جزیل ابدی بدو رسد چنانکه خدای تعالی
همی گوید و من اراد الآخرة و سعی لها سعیها و هو مؤمن فاولئک کان سعیهم
مشکورا آنگاه گوییم که چون مردم تأمل کند بداند که ممکن نبود که خدای تعالی
مر این سرای لطیف که آن معدن لذت و راحت است مطلع کردی جز بدانکه مر
لطایف را در این سرای بی لطایف اندر به تکلیف و چون بنگرد بفتنه شدن بیشتر
از خلق بر این لذت و زینت مستعار که بر جوهر جسم همی پدید آید و باز ماندن
ایشان بدین سبب اندر رسیدن بدان مقصود الهی که این صنع از بهر آن ساخته
شده است بداند که این صنع فتنه است و مکری و فریب است از صانع عالم
مر مردم را و چون شرف این فتنه اندر این حال بنگرد بداند از این حال که یاد کردیم که
کمال حکمت مر خدای راست از بهر آنکه چون مردم را قوت اندریابنده دو بود یکی حسی
و دیگر عقلی همچنانکه از آفرینش مر او را اندر دست هم بر فعل بود و هم بر قول خدای
اندر کرده‌ی خویش معانی محسوس نهاده است و اندر گفته‌ی خویش معانی

معقول نهاده است و بر مردم واجب کرده است بدادن این دو قوت مر او را آن
کاربستن مر قوت عقلی را اندر یافتن مر این معانی را که اندر گفته‌ی خویش نهاده است
بدان تکلیف دوم که یاد کردیم همچنانکه کاربست مر قوت عملی را اعنی حسی را
یافتن مر آن معانی را که اندر مصنوع خویش نهاده بود بدان تکلیف اول که یاد
کردیم آن را تا بر مقتضای هر دو تکلیف بکاربستن هر دو قوت خویش بر آید
سوی مقصود الهی که آن حاصل شدن او است اندر نعیم ابدی و چون اندر ترکیب
مردم از نوشته‌ی الهی یاد و بر این دو روی است که یاد کردیم و مردم که بر یکی از این دو
نوشته برود و دیگر کاشتن مر قوت حسی را بر یافتن محسوسات که وجود آن مر او را
از کرده‌ی خدای حاصل شود و از آن دیگر نوشته روی بگرداند بمهمل داشتن
مر قوت عقلی را از یافتن معقولات که وجود او مر او را از گفته‌ی خدای حاصل
شود او مر خدای را از یکسوی خویش بندگی کرده باشد و از دیگر روی عاصی
شده باشد و از مقصود الهی بیفتد و به شدت ابدی رسد چنانکه خدای همی گوید
و منهم من یعبد الله علی حرف فان اصابه خیر اطمأن به و ان اصابته فتنة
انقلب علی وجهه خسر الدنیا و الآخرة ذلک هو الخسران المبین و چون جمیع
قوت خویش از هر دو واسطه که آن یکی اندر کرده‌ی او است که آن عالم است و دیگر
اندر گفته‌ی او است که آن بیان است اندر بنا و بنیاد آن انا و مکر باشد و غدری که
خواهد که بر خدای مر آن را براند بدانچه همی مر قوت عاقله را از او سبحانه پنهان
کند و بدان همی کار بکند لاجرم این صنع از صانع حکیم مر او را نیز بر مثال مکری و
غدری همی شود و بدان ماند که این از بهر آن کرده بود تا چون بر گفته‌ی او نرود بدان
اندر شدت بماند و بعذاب ابدی رسد و چون مردم بدین هر دو قوت که یاد کرد است
اندر هر دو واسطه که از آن یکی معقول و دیگری از آن منقول است رغبت کند این صنع
بر او غدر و مکر نباشد و این حکمتی عظیم است که مر این را جز بخاطری پرورده بعلم
خاندان حق نتوان اندریافتن و خدای تعالی همی گوید و مکروا مکرا و مکرنا مکرا و هم
لا یشعرون آنگاه گوییم که چون همی بینیم که هر که از طلب کردن آنچه اندر معقول

عملیا خ ل
محسوس خ ل

خدای است از فواید جسمی حتی خر واپسند او همه بعذاب آتش عزیزی بیاویزد
و هلاک شود بباید بدانیم که چنان واجب آید که هر که از طلب کردن آنچه اندر
معقول خدای است از نفسی و عقلی فرو ایستد او بعذاب آتش عقلی بیاویزد و از
اینجا باید دانستن که وعید خدای مر بی طاعتان را که آن بازماندنگان اند از
کار بستن قوت عاقله اند در گفتن خدای و مشغول گشتن کانند بکار بستن قوت
جسمی اندر کرده می خدای که آتش جاویدی حق است چنانکه گفت ذلک جزاءُ
اعداءِ اللهِ النارُ لهم فیها دارُ الخلدِ جزاءً بما کانوا بآیاتنا یجحدون و پس از آن گوئیم
همچنانکه این صنع که آفرینش است جز آنگاه که مردم که از آن خرد بکنند مکر و
غدر نیست و با غفلت از آن مکر و غدر است نیز این قول که قرآن است جز آنگاه که
مردم از تفکر اندر آن فرو ایستند مکر و غدر نیست و با تغافل از آن مکر و غدر است
و چون نهاد صنع بر این مثال است که یاد کردیم که اگر بظاهر او مشغول شویم و از
آن بر جز آن دلیل نگیریم بدام آن همی بیاویزیم این حال دلیل است و نوشته می
الهی است بر آنکه قول صانع این مصنوع بر نهاد مصنوع اوست که اگر بظاهر او
مشغول شویم و بمثول او اندر مثل او عمر موزد او اندر رموز آن بخو نیم نیز بدام
او بیاویزیم پس بدین شرح پیدا آوردیم که واجب است بر عاقل که هم اندر فعل
خدای و هم اندر قول خدای بر حذر باشد و بر معانی را که اندر آن پوشیده است
بجوید و بر ظاهر فتنه نباشد تا بمکر خدای تعالی بنیاویزد که خدای تعالی همی گوید
مر گروهی را که از مکر او ایمن شوند بدین آیه افأمنوا مکر الله فلا یأمن مکر الله
الا القوم الخاسرون و از مکرهای الهی است آنچه اندر قرآن است از دیگر باره
آفریدن مر مردمان را بدین اجسام که امروز بر آیند چنانکه همی گوید ایحسب الانسان
ان لن نجمع عظامه بلی قادرین علی ان نسوی بنانه و دیگر جای همی گوید بدین آیه
الله الذی خلقکم ثم رزقکم ثم یمیتکم ثم یحییکم هل من شرکائکم من یفعل من
ذلکم من شیء سبحانه و تعالی عما یشرکون و دیگر آنها که بشمردنی آن کتاب پیدا شود
و همچنانکه مردم را بر معانی که آن صورتهای عالم لطیف است مطلع کرد باید ن

جز با آراسته کردن مر این جوهر خسیس را که جسم است بدان آرایشهای نفسانی و
اثرهای عقلانی که اندر ترکیب عالم و امهات موالید پیداست و جسم نبود و
این بر مثال دامی و مکری گشت بر عاصیان و بی طاعتان نیز ممکن نبود مردم را
مطلع کردن بر جزای نفس لطیف به مساحت بدان خویش پس از جدا شدن او از
ترکیب جسمی مگر بگفتن مر او را که مر او را دیگر باره آفرینند و زنده کنند هم بر این
جسم و این نیز مر فتنه شدگان را بر زندگی جسمی بر مثال مکری و غدری گشت
چنانکه بیشتر از مردم که بباطن نرسیدند مر فعل الهی را بر این فعل بی حکمت
فریفته شدند و بمکر خدای بیاویختند و نیز چون بیشتر از مردم بباطن نرسیدند
مر قول الهی را بظاهر این قول بی حکمت فتنه شدند و بمکر خدای بیاویختند و
قول بتناسخ بدین سبب مفاض گشت اندر گروهی تا چنان شد که آن گروه بسبب
بی دانستن تأویل کتاب خدای که نه اند اندر این معنی معذور نزد آن گشتند که بر
ظاهر کتاب ایستاده بودند از بهر آنکه پس از تعطیل این کتاب عزیز خلق بدو قسمت
شدند یک قسم مر آن را بپذیرفتند و دیگر قسم مر آن را منکر شدند آنکه پذیرفتگان
مر این کتاب را نیز بدو قسم شدند یک گروه بر هر چه از آن بظاهر بشنوانند ایشان
واندر او هستان بگنجید بایستادند و باقی کتاب را گفتند که این متشابه است و
تأویل این جز خدای کسی نداند و ما را با آن کار نیست و این گروه بر آن تناسخ ایستادند
که اندر کتاب بدان وعده کرده است از زنده کردن مردم را با اجساد دیگر آفرینش
و باقی گروه ایستادند مر آن اجساد را اندر نعمت که آن ثواب جنت است یا اندر دوزخ که
آن عقاب دوزخ است و دیگر گروه گفتند که مر کتاب را تأویل است و طلب آن کردند
آنگاه این گروه که طلب باطن کتاب کردند نیز بدو گروه شدند یک گروه از آن بر باطن
محض ایستادند و پرستش خدای را دست باز داشتند و گفتند که چون دانستیم که طاعت
چیست طاعت از ما برخاست و ما دانستیم که نماز طاعت امام است و روزه خاموش بودن
از علم تأویل با اهل ظاهر و سخن گفتن است با اهل باطن چنانکه روزه دار بروز طعام
و شراب نخورد و بشب بخورد و چون این معنیها را شناختیم خدای را بنماز و روزه

ظاهر ما چه حاجت است تا تقویت این رأی مخترع و بدعت محال بکرد خدای
با او بخشند و بعضی فرقه شدند یک فرقه بدهر باز گشتند و دیگر فرقه بتناسخ اندر
آویختند و آن گروه که بتناسخ گفتند همی گویند ثواب و عقاب مر نفس را اندر اجسام است
اندر این عالم و عید کرده اند با آنچه مثل و دو بیش و بیمار باز آیند تا وبال فعل خویش
بکشند و نیکوکاران اینجا توانگر و پادشاه و تندرست باز آیند تا جزای طاعت خویش
بیابند و این قول اندر قدیم بالیس فیلسوف گفته است که هندوان بر مذهب
اویند و خویشتن را کشتن و سوختن اندر دهند و ان بدین مذهب فاش گشته است
بر امید آنکه بهتر باز آیند و خواجه ابو یعقوب سکزی بوقتی که سوداش ریخته
کرده بود در این معنی سخن گفته است و متابعان خاندان حق را سوی این مذهب
دعوت کرده است اندر کتابی که مر او را سوس البقا نام نهاده است و اندر کشف المحجوب
و اندر رسالة الدیباهره و جز آن از تألیفهای خویش و چون خداوند زمان او بشنود
که این مذهب را تقویت کرده از او نپسندید و گفت که مر او را سودا غالب شده است
ولیکن گروهی از شیعت بر قول او همیدوند و آن خطاست و دیگر گروه از اهل تأویل
گفتند که مر ظاهر را باطن واجب است نگاه داشتن و گفتند که باطن را باید دانستن
و بر وی کار باید کردن که مردم دو چیز است یکی جسم ظاهر و دیگر نفس باطن
و گفتند که هر که بر باطن محض ایستد و بظاهر شریعت ماند کسی باشد که بظاهر
محض ایستد بی باطن و این گروه متابعان خاندان رسول اند و گویند که همچنین که این عالم
جسمی بی جان است آن عالم بدان بر خویش جانی بی جسم است و چون اندر این عالم
میانجی است میان دو عالم و باز گشتن نفوس پس از جدا شدن آن از اجساد سوی
عالم خویش است همچنان که باز گشت جسم پس از جدا شدن نفس از او سوی عالم خویش
و هر که بچشم عقل بنگرد ببیند که این تناسخ که اهل ظاهر مر آن ایستاده اند نیکوتر
از این تناسخ است که اهل باطن بی ظاهر مر آن را گرفته اند هر چند که هر دو محال است
از بهر آنکه آن گروه همی گویند که ما الذت باغ خواهیم رسیدن و این گروه مر طلب
کار خویش باغ شمرده پسندیده اند و این گروه دون همت تر و کورتر از آن

دون همتان و کورتراند و هر که پس از یافتن بصیرت از طاعت خدای روی بگرداند
و بجویی سودای خویش مشغول شود و اندر آنچه بر او مشکل شود از علم دین بجای
علم خدای تعالی باز نگردد جزای او آن باشد که اندر کفر و نفاق فرو برد چنانکه
خدای تعالی همی گوید الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا
أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ آنگاه گوییم که آن گروه که پس از پیغمبر کتاب
خدای بکشتند و دعوی حکمت کردند از علما و محدثان نیز بدو گروه شدند گروهی
گفتند نفس بر هیولی عاشق شده است و اندر او آویخته است و ایزد تعالی مر عقل را فرستاد
اندر این عالم تا مر نفس مردم را از این حال خبر دهد تا نفسها اندر رنج آموختن علم فلسفه
بعالم خویش همی باز گردند تا با آخر تا بی نفس از هیولی جدا شود و بعالم خویش
باز رسد و بنعمت ابدی خویش پیوندد آنگاه این صنع برخیزد و دیگر گروه تناسخ
گفتند و آن نیز انواع است گروهی گویند که نفس بدکرداران و ظالمان و عاصیان
چون از اجسام جدا شوند خدای تعالی مر ایشان را اندر جایهای صعب و تنگ و هولناک
افکند چون قعر دریای ژرف و اندر زیر کوهها و اندر بیابانهای بی کران و ویران و
معدن کارهای دراز اندر چنین جایها بماند بی جسدی تا آن آلایشهای بدکرداری
و معصیت بدان عقوبتها استه شود چنانکه افلاطون گفته است اندر کتاب فاذن
و اندر کتاب طیماوس بدین معنی اشارتها کرده است از بهر آن تا مردمان از معصیت
و رغبت اندر لذات جسمانی که نفس همی بدان مستوجب عقوبت شود پرهیز کنند گروهی
گویند که چون نخستین وقت نفس بجسم مردم پیوسته شود و مناسب یکدیگر باشند
با هم الف شوند و چون نفس از آن جسد جدا شود مر آن جسم را بعلت الفت از پیوسته بودن
و تن با مردم و هوای آن را برا کند و آب مر آن را بشوید و آتش مر آن را پاکیزه کند تا
شایسته بقا شود و با نفس خویش مناسب و هم گوهر و در خور شود آنگاه نفس بدو
باز آید و با هم الف شوند چون موافق یکدیگر شده باشند و گروهی گفتند که چون نفس بجسم
پیوسته شود و اندر این عالم زمان یابد بمدتی عمر او طبایع از او بخار برعدن شود و آن
بخار بر فلک همی شود و اندیگر غذا همی کند و همچنان آن طبایع بخار و تحلیل از او همی

فاذن ۱۸
طیماوس ۱۸

بر شود تا چون بر فلک جسمی تمام شود نفس او از این جسم جدا شود و بر فلک شود
و بدان پیوندد که از اجسام او را فرستاده بود بر روزگاری که اینجا بود و اندر آن جسم
باقی باشد. واگر بشرح قول هر گروهی که اندر این معنی سخن گفتند مشغول شویم کتاب
دراز شود و از مقصود خویش باز مانیم پس خواهیم که اندر تبطیل مذهب تناسخ
قولی موجز بگوییم بگواهی آفرینش تا خوانندگان کتاب ما از تاریکی این طریق بحقیقت
آن برسند. و آن قول این است که گوییم بازگشتن ارواح با جساد پس از جدا شدن ایشان
از یکدیگر بر این طبیعی هم بدان روی که اهل ظاهر برانند بحکم ظاهر لفظ کتاب خدای تعالی
از برانگیختن اجساد و زنده کردن مر آن را با ارواح آن و باقی کردن مر آن را و هم بدان
روی که اهل باطن گفتند از باز آمدن نفوس اندر اجسادی دیگر بدین عالم محالست
اما زنده کردن اجساد مردم بر آن سبیل که اهل ظاهر کتاب بر آنند بچند روی محالست
یکی بدان روی که اگر این زنده کردن مر جسد را بدان همی باید تا جسد نیکوکردار ثواب
خویش برسد و جسد بدکردار وبال فعل خویش بکشد از بهر آنکه جسد با نفس هم کرده
آنچه کردند از نیکی و بدی و همی گویند روا نباشد که این دو فاعل که کار با انبازی کردند
یکی مجازا رسد و دیگر مهمل ماند که این عدل نباشد و خدای عادل است ما ایشانرا گوییم جسد
کسی که عمر او بهفتاد سال و هشتاد سال رسیده باشد نه آن جسد باشد که مر او را بیست
سالگی و سی سالگی بود از بهر آنکه جسد حیوان همه زندگی خویش اندر سیلان باشد
و هیچ وقتی از اوقات همگی اجزای جسد مردم همی نباشد که بوقتی دیگر باشد از بهر آنکه
طبایع که اندر جسد است همیشه از او بیرون گریزند ببخار و تفش و مر جز آن و سوی کلیات
خویش باز گردد و حاجتمند شدن جسد حیوان بغذا پس از سیر شدن او از آن بر درستی این
قول گواه و دلیل است و جسد مردم بر مثال خانه است بنا کرده از خشتهای بسیار که همی
از او چند خشت بیرون کنند و دیگر خشتها بجای او بنهند و همیشه همچنین خشتهای کهن
از او همی بیرون کنند و خشتهای نو بجای او همی نهند پس هر خردمندی داند که با اندک
مایه روزگار همگی این خانه همه دیگر شود و اجزای آن جز آن اجزا شود که پیش از آن بوده
باشد و چون حال این است کسی بسی سالگی نیکی کند جسم او جز آن جسم باشد که او را

هفتاد سالگی باشد و بدان زمان بدی کند و نفس او اندر این دو وقت همان باشد که
بود پس از این قیاس واجب آید که از نیکی بدین بدی مر نفس را مکافات باشد و نیز
او اندر هر دو فعل انباز بود و بر او چیزی نیاید و نه مر او را البته و مر جسد او را
بیکی ثواب آید و دیگر را عقاب آید بلکه مر نفس را که صد سال اندر این عالم عمر یابد
سخت بسیار اجساد واجب آید و این محال باشد که مر این نفس را اندر بسیار اجساد
برانگیزند و مر هر یکی را از آن اجساد جزای دیگر واجب آید پس ظاهر کردیم که مر
این عدل را که این گروه همی جویند وجود نیست و قولی که آن مر جویندهٔ خلق را
بمحال رساند محال باشد پس نباید که مر جسد را بعث باشد. و وجهی دیگر بدان روی که
این عالم جسم است و جسم جای گیر است و جای گیر بجای حاجتمند باشد و مر نفس را بجای
حاجت نیست و چون مادر جسم خویش را همی عالمی یابیم سزاوار او همی دانیم که مر نفس را
نیز عالمی است سزاوار او و او نه مکانی است پس روا نباشد که جسم که آن بمکان حاجتمند است
اندر آنچه مر او را مکان نیست بگنجد که این محال باشد. وسه دیگر بدان روی که جسم مر
هیولا نیست و زنده نیست بلکه زندگی بر او است پس واجب آید که نفس که او جوهر
زندگی دهنده است نه هیولا است بلکه بذات خویش زنده است چنانکه خدای همی گوید
وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ و چون آنچه بذات خویش زنده است
اندر سرای نه زنده باقی باشد و بسبب مخالفت که میان این دو جوهر بود از یکدیگر
جدا واجب نیاید که مر ایشان را همیشه جمع داشتن و نیز روا نباشد از حکمت که جسم مرده را
نیز اندر سرای زنده باقی باشد که همین مخالفت را آنجا حاصل باشد و مر چیز را نه
اندر جای او داشتن ستم باشد و ستم نه فعل خدای است. وچهارم بدان روی که او تعالی
کلی است آنکه هر چه کون او را آغاز زمانی باشد او ابدی نباشد یعنی همیشه نماند و ما
ظاهر کردیم که مر نفس را اندر سرای جسم آوردن تکلیف است و همچنین مر جسم را ابداع
نفس بدین تکلیف باشد و هر مکلف را آغاز زمانی باشد از بهر آنکه از طبع تکلیف
شود پس روا نباشد که مکلف ابدی شود چه اگر مکلف ابدی شود نیز روا باشد که
ابدی مکلف باشد و این محال است پس ظاهر کردیم که این روا نیست که جسم زنده شود

وهمیشه زنده بماند پس اگر جسم اندر عالم نفس شود واجب آید که روزی از آنجا
بیرون آید و دلیل بر درستی این قول آنست که چون نفس اندر عالم جسم آمد
روزی از این عالم بیرون شود و پنجم بدان روی که مردم امروز زنده است واندر
او اجزای طبایع محصور است بمقداری معلوم واز او فعلی بیاید نیک یا بد و بپاید
مر او را خدای تعالی زنده کند از بهر رسانیدن مکافات فعل او بدو و واجب آید که
جسم آن مردم زنده کرده آن روز هم این جسم باشد که امروز است و همچنانکه روا
باشد که آن روز آن جسم همچنین جسمی باشد و نه همین جسم باشد نیز روا باشد
که این جسم باشد و نه همچنین باشد و چون همچنین باشد لازم آید که گران و خورنده
و پلید کننده و میرنده باشد و محال باشد که بعالم لطیف ثقل و پلیدی و مرگ باشد
و قول گروهی که گفتند چون همچنین جسمی باشد بهمه حدود خویش آن هم این باشد
نه درستست از بهر آنکه چون دو پاره آهن باشد که هر یکی از آن بگوهر و وزن و
مساحت یکسان باشد هر چند که بهمه حدود چون یکدیگر باشد نه این آن باشد
و نه آن این باشد پس ظاهر کردیم که این جسم آن روز همین جسم باید که باشد و همچنین باشد
بی هیچ خلافی و اگر آن جسم آن روز همین اجزای طبایع باشد که امروز است بعینها و همچنین
باشد آنگاه آن جسم همین جسم باشد و چون چنین نباشد بهمه روحها و فعلها و اغراض
همین نباشد و چون همین باشد بهمه روحها واجب آید که گران و زنده و گرسنه شونده
و خورنده و بول و غایط کننده باشد و میرنده باشد و چون صفات او این باشد آنجا
مر او را هم از این طعام و شراب باید و اگر مر او را آنجا طعام و شرابی جز همچنین که اینجاست
کثیف باشد آن جسم نه این جسم باشد بلکه جسمی دیگر باشد البته و اگر آنجا از چنین
طعام و شراب نخورد و بول و غایط نباشد پس آن جسم نه همین جسم باشد بلکه جسمی
دیگر باشد و محال باشد که سرای آخرت بول و غایط باشد یا آنجا طعامها و شرابها
با کثافت باشد و چون این گروه مر این جسد را زنده کردن از بهر آن همی واجب آید تا
عدل بجای آید و جزای فعل خویش بیابد آنگاه گویند جسدهای آن روز نورانی باشد
هر چه بخورد بعرقی از او بیرون آید و از آن عرق بوی مشک همی آید و هرگز نمیرند

این نه عدل باشد از بهر آنکه نیکی و بدی جسدی کرده باشد خاکی و گران طعام
و شراب خوار و بول و غایط کننده و ثواب و عقاب جسدی کشیده باشد سبک لطیف
و نورانی و بی بول و غایط و نامیرنده و جور از این ظاهرتر چگونه باشد پس ظاهر
کردیم که زنده کردن اجساد بقیامت و باقی شدن آن محالست و اما باز آمدن بمعنی
بدین عالم از بهر جزای افعال خویش بر آن مثال که اصحاب باطن گویند که
نیکوکار توانگر و تن درست باز آید و بدکردار درویش و معلول باز آید این
محالست از بهر آنکه نه همه توانگران تن درستند و نه همه درویشان بیماران
بلکه این احوال بر بنیاد بنیاد خلق موجود است و بسیار کس باشد که باول عمر
خویش توانگر و تندرست باشد و بآخر عمر درویش و بیمار باشد و بسیار کس باشد
که اول عمر درویش و بیمار باشد و بآخر عمر توانگر شود و بسیار مردمان اند
توانگر بی زاینده و میرنده و بسیار اند درویش زاینده و میرنده و توانگران ضعیف
ترکیب و معلول باشند و درویشان قوی ترکیب و تن درست هستند و این احوال
بر یک قانون موجود نیست میان خلق که واجب آید که خردمند را چنین تخیل اوفتد
و قول مختصر اندر دعوت این طریق آنست که گوییم آنکس که این مذهب دارد از دو بیرون
نیست یا دین دار است یا بی دین است اگر بی دین است مر او را بر درستی دعوی خویش برهان
عقلی باید کرد چنان است که او همی گوید و نیست اندر کتب خدا برهان عقلی بر صحت
این قول و اگر دین دار است و بکتب خدا معترف است اندر کتاب خدای نیست که مر ثواب
مطیعان و مر عقاب عاصیان را زمانی سپری شونده است بلکه چون اهل ثواب را
یاد کرده است گفته است ایشان اندر نعمت ابدی باشند بدین آیه ان الذین آمنوا وعملوا
الصالحات اولئک هم خیر البریة جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجری من تحتها
الانهار خالدین فیها ابدا و چون مر اهل عقاب را یاد کرده است ایشان را نیز وعده کرده
اند عذاب بدین آیه ان الذین کفروا من اهل الکتاب والمشرکین فی نار جهنم خالدین
فیها اولئک هم شر البریة و خدای تعالی نیکو عهد است مر گروهی را که گفتند ما را
عذاب آتش جز بعدد کاری شمرده نیست و او انکار کرده است بدین سخن بر ایشان بدین

آیت وقالوا لن تمسنا النار الا ایاما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا فلن
یخلف الله عهده ام تقولون علی الله ما لا تعلمون و امثال این آیات و چون آنچه
بظاهر کتاب خدای همین ثابت کرده شود از محال بحجت عقل بر آن همه رد لازم شود
و مر آن را تاویل واجب آید بر خردمند واجب است که مر آن ظاهر را از خداوند علم حقیقت
تاویل طلب کند تا بیان تاویل شبهت از دل او بر خیزد و چه خرد باشد مر کسی را که
سخن گوید و بر طریقی باشد که مر او را بر درستی آن نه ظاهر کتاب گواهی دهد
و نه باطن آن و نه مر آن را برهان عقلی ثابت شود و مر دعوی داری قوی تر از
ثابت شدن برهان بر آن نیست و نا یافتن حجت از کتاب خدای تعالی و از خلیفتهای گزیده

قول بیست و هفتم

اندر ایجاد ثواب و عقاب و برین قولست تمام کتاب

فعل اثر فاعل است اندر مفعول و فعل از فاعل بر اندازهٔ فعل پذیر آید و مفعولات
اندر عالم از پدید آمدن نبات و حیوان ظاهر است هر چند که عالم مرکب است از اجسام
خویش اندر مکانهای آن نیز مفعول است از بهر آنکه نبات و حیوان بر مثال
دو مرکبند هر یکی اندر دو جوهر یکی جوهر جسم و یکی جوهر نفس چون ترکیب
انگشتری از سیم و نگین و عالم بجملگی خویش بر مثال مرکبی است از چهار جوهر
طبایع و هر چند که هر یکی از این اجسام عالم یعنی خاک و آب و هوا و آتش اندر ذات
خویش با جزای متشابه خویش مرکبند و ترکیب اندر چیزی که از جواهر مختلف
مرکب باشد ظاهرتر باشد پس وجود این مرکب نخستین که جواهر مختلف اندر ترکیب
او ظاهر است و آن عالم است بر مرکبی خویش دلیلی ظاهر است و وجود این دو مرکب
که از او یکی نبات است و یکی حیوان است از این دو جوهر که از او یکی جسم است و دیگر نفس
و نفس اندر این دو مفعول جزوی بروی فاعل است و بروی مفعول است دلیل است
بر آنکه نفس نیز مفعول است و مر فاعل او را فعل اندر چیزی ثابت العین نیست بلکه
فعل او ابداع است یعنی پدید آوردن این دو چیز نه از چیزی و وجود این مرکب که
نبات است بذات خویش بتعلق نفس نباتی اندر طبایع و وجود این مرکب که حیوان

بذات خویش بتعلق نفس حسی اندر طبایع و ظهور هر نوعی از انواع این دو جنس
مرکب باتحاد این دو جوهر که یکی جسم و دیگر نفس است اندر ایشان و عدم
این دو مرکب چون این اتحاد و اجتماع مر این جوهران را نباشد دلیل است بر
وجود این مرکب نخستین که عالم است بذات خویش چون طبایع اندر او بدین
ترتیب که هستند بر یکدیگر متعلق باشد و بر عدم این مرکب نخستین چون مر این
جواهر را این ترتیب نباشد و چون دلیل بر تعلق نفس نباتی بطبایع و دلیل
تعلق نفس حسی بطبایع ظهور خاص فعل ایشان است اندر این دو مرکب یعنی حرکت
نامی اندر نبات و حرکت انتقالی ارادی اندر حیوان دلیل بر جدا شدن این نفوس
از طبایع که بدان متعلقند باز ماندن این دو مرکب است از خاص حرکات خویش
این حال دلیل است بر آنکه وجود عالم نیز بدین خاص حرکت است اندر خویش است
که انضمام اجسام عالم اندر او بدین ترتیب بدین حرکت است همچنانکه انضمام اجزای
نبات و اعضای حیوانات اندر ایشان بوجود خاص حرکات ایشان است اندر ایشان
و اگر این حرکت دائم از این جسم مسلوب بر خیزد این ترتیب که مر این جوهرها را اندر اوست
از ایشان بر خیزد و اگر این ترتیب از این اجسام بر خیزد ایشان طبایع نباشند و چون
طبایع نباشند نه گران گران باشد و نه سبک سبک باشد و نه گرم گرم باشد و نه خشک
خشک باشد و نه جز آن و آنگاه که این معانی نباشد که حقیقت ایشان بدان است جسم نباشد
البته از بهر آنکه جسم نامطبوع موهوم نیست و چون جسم نباشد عالم را وجود بعدم
بدل شود چنانکه با انقطاع حرکتی که نبات بدان مخصوص بود و انقطاع حرکتی که
حیوان بدان مخصوص بود از وجود نبات و حیوان بعدم ایشان بدل شد لیکن
چون مرکبی دیگر پیش از این دو مرکب که نبات و حیوان است موجود بود و آن
عالم است که مرکب نخستین است اجزای این دو مرکب که نبات و حیوان است موجود
بود اجزای آن مرکب دوم بدان مرکب پیشین باز گشت و بعدم این مرکب ثانی عدم
این مرکب اول لازم نیاید و چون پیش از این عالم نیز مرکبی نیست تا بعدم این مرکب
که عالم است اجزای آن بدان باز گردد و چون وجود این موجود مرکب که عالم است

بوجود این حرکت است اندر او و چنانکه بیان او پیش از این اندر این قول گفتیم واجب
آید که چون این حرکت از او برخیزد به برخاستن او اثر فاعل او از او برخیزد و چون اثر
فاعل از او برخیزد مر عالم را وجود نماند البته و دلیلی قوی و بیافتن دشوار بر
معدوم شدن عالم به برخاستن این حرکت از او آنست که عالم جسم است و جسم آن باشد که
مر او را ابعاد باشد و آنچه مر او را ابعاد باشد مرکب باشد و روا نباشد که ترکیب این
جسم کلی از اجزائی باشد که مر هر یکی را از آن هیچ بعدی نباشد از بهر آنکه محال باشد
که دو چیز که مر هر یکی را از آن هیچ عظمی نباشد چون بهم فراز آیند چیزی آید
که مر او را عظمی باشد البته و چون مر هر جزوی را هر چند که خرد باشد عظمی باشد
و آنچه مر او را عظم باشد مرکب باشد و محال باشد که آنچه مر او را عظم باشد مرکب
نباشد واجب آید که چون ترکیب از جسم برخیزد مر جسم را وجود نماند البته و چون
ترکیب برخیزد و حرکت برخیزد و ما درست کردیم که به برخاستن حرکت از عالم وجود
او بعدم او بدل شود و نیز گوییم که ترکیب و تحلیل اندر این جسم کلی اثرهای فاعل
اند و این مفعول و چون اثر فاعل از مفعول برخیزد مر مفعول را وجود نماند چنانکه
اثر فاعل نباتی از مفعول او برخاست نبات نیز نبات شد و چون اثر فاعل حیوانی از
مفعول او برخاست و آن حرکت انتقالی و ارادی بود مر حیوان را وجود نماند و لیکن
چون مرکبات نخستین پیش از این مرکبات ثوانی موجود بود اجزاء این مرکبات ثانی
بدان مرکبات اول باز گشت و مر عین آن مفعولات ثوانی را عدم او فساد و چون
معلوم است که پیش از این مرکب اول که عالم است مرکبی نیست که اجزای عالم بدو باز
گردد به برخاستن این حرکت که آن اثر فاعل اوست از او مر عین او را عدم لازم است
و چنانکه دلیل آن از مرکبات ثوانی نمودیم واجب آید که به برخاستن این حرکت
مستدیر از این مرکب که عالم است عالم معدوم شود و آن تحلیل ترکیب جسم باشد
مر جسم را از این ترکیب که یاد کردیم و چون عدم عالم بدین روی لازم کردیم
گوییم که خاص تر اثری از فعل اندر مفعول آنست که مفعول بدان مانند فاعل
خویش شود و مانند شدن مفعول به فاعل خویش به اندازه ی قبول او باشد

مر اثر فاعل خویش را به مثال انگشتری گری که پاره ی سیم باید که مر آن
صورتها که اندر نقش انگشتری گر است بپذیرد و بین مردی باید که مر همان صورت
انگشتری را که اندر نقش اوست بپذیرد پس خردمند بنگرد اندر این مثال تا
ببیند میان آن صورت که آن سیم پاره از انگشتری گر بپذیرد و میان آن صورت
که آن مردم دیگر از او بپذیرد تفاوت چند است و هر دو پذیرندگان این صورت
از او و یکی از آن دو پذیرنده همی همچو فاعل خویش شود بی هیچ تفاوتی و اثر فاعل
همی اندر او جوهر گردد و اندر آن سیم پاره اثر فاعل همی عرض ماند و جوهر نشود
و چون مفعولات بسیار است و شریفتر از همگی آن مردم عاقل است ناچار باید
بر آنکه عقل خاص تر اثری است از آثار باری سبحانه که این بازپسین مفعول که
مردم است مر آن را بپذیرفته است و نفس مر عقل را بمنزلت جنس است مر نوع را
از بهر آنکه نفس مایه ی زندگی است و عقل مایه ی علم است لاجرم هر عالمی زنده ای
چنانکه هر مردی حیوان است و هر زنده ای عاقل نیست چنانکه نیز هر حیوانی مردم
نیست پس گوییم که آثار آن فاعل اول که اوست مبدع جل جلاله اسمه و تعالی
اندر مفعولات متفاوت است بدان سبب که مفعولی است که او به قوت فاعل است و
بقوت مفعول است چون افلاک و کواکب که ایشان مفعولانند و شکلها و فعلها و
قوتها و حرکتهای متفاوت که مر ایشان راست بدرستی این قول گواست و فاعلانند
اندر طبایع و پدید آمدن نبات و حیوان بر مرکز عالم با اثبات ایشان بدرستی
این قول نیز گواست و ما اندر این کتاب جای این معنی سخن گفتیم پیش از این و چون
ظاهر است واجب آید که نخست مفعولی از مفعولات باری سبحانه آن باشد که علم
مر او را باشد و آن عقل است و دوم مفعولی از مفعولات او آن باشد که جان مر او را
باشد و آن نفس است و چون مر هر خداوند عقلی را جان هست و مر هر خداوند
جانی را عقل نیست ظاهر است که عقل اندر اصل وجود و پذیرفتن اثر باری سبحانه
بر نفس مقدم است و چون حرکت مطلق اثر باری است اندر موجودات و مر حرکت را
درجات است و بازپسین حرکتی حرکت مکانی است که طبایع بدان مخصوص است از اثر

نفس واز آن است که هر موجودی متحرک است بنوعی از انواع حرکت و شرف متحرکات
بحسب شرف حرکات ایشان است که ثبات و وجود موجودات بثبات اثر موجد
اول است اندر ایشان و همگی آرزومندند بدان اثر که وجود ایشان بدان است و همگو
همی ترسند چه آنکه مر او را علم و حیات است و چه آنکه مر او را علم و حیات نیست
از زایل شدن آن اثر از ایشان از بهر آنکه عدم ایشان اندر زوال آن اثر است از
ایشان و معدوم شدن نبات و حیوان بزوال هر حرکتی که آن خاص ایشان است از انبا
بر درستی این قول گواست و ظاهر است بدین گواهی خردمندان که اگر حرکات
مستوی و مستدیر که طبایع و افلاک بدان مختص است از ایشان زایل شود وجود
ایشان بعدم بدل شود بعد عالم حرکت که آن تکلیف است از جسم واجب است بحکم
عقل پس بیان کردیم بدین شرح که حرکت همه متحرکان با امید و بیم است و غایت امید
پیوستن بود با اثر باری است بدیشان تا ابد و موجود باشد و از بیم بریده شدن
اثر اوست از ایشان که بدان معدوم شوند و چون همه موجودات متحرک است و هر
موجودی که حرکت او از او زایل شود عدم بدو برسد و ظاهر است که حرکت اثر باری است
اندر متحرکان و متحرک موجود است و حرکت مر متحرک را با امید و بیم ثابت است و
امید مر شنونده را است سوی ثواب و بیم مر شنونده را است سوی عقاب و هر دو هم
امید و هم بیم انتظارها اند سوی دو معنی متضاد پس گوییم که حرکت اندر متحرکان
بر دو جانب است برین سبب و فرودین متحرک آن است که بحرکت مکانی متحرک است بی
هیچ حرکتی دیگر و آن مرکز جسم کلی است که عالم است که با اصل مر او را بان حرکت
قسری و آن میل است مر او را به اجزای خویش سوی مرکز هر چند که مر حرکت عالم را
قدمای فلاسفه سه نوع نهادند یکی سوی مرکز و دیگر از مرکز و سه دیگر بر مرکز
و لیکن ما ظاهر کردیم اندر این کتاب که جملگی اجزای این جسم کلی سوی مرکز عالم متحرک
و حرکتشان مر مرکز نیست اندر وضع عالم البته بلکه آن حرکت همی حادث شود و چون جزوی
از اجزای زیرین او بچیزی فرودین او فتد بقسر چنانکه آتش همی از فرود آید بمجاورة
با هوا یا آب فرود شود بمجاورة تا سپس از آن حدث سوی مکانهای خویش بر شوند از

مرکز پس ظاهر کردیم که اندر وضع عالم حرکتی نیست از مرکز البته و چون حرکت
همه اجزای جسم سوی مرکز است و مرکز بمیانه عالم است حرکت اجزای عالم هم
با ستادن است باشد اندر وضع عالم متجادثه حرکت مستوی پدید آید بسبب جزوی
که از اجزای فرودین بچیزهای برین او فتد بقسر و چون قسر زایل شود آن
مقسور بحرکت مستوی سوی حیز خویش باز آید چون فرود آمدن باران از هوا
بحرکت مستوی با فرود آمدن سنگی با انداختن سوی هوا و حرکاتی که آن بمجاورة
پدید آید مر او را طبع گفتن محال است پس گوییم که این متحرک که عالم است مر این
حرکت را ملازم است بر امید ثبات اثر نفس اندر او و از بیم زایل شدن آن اثر از او
و طلب کردن این جوهر مرده مر وجود را بدین حرکت دلیل است بر آنکه همی خواهد
تا بروی آرزوها مانند موجد خویش باشد و آن مانندگی مر این جوهر خسیس را
بباری سبحانه بثبوت آیت است و بس بی هیچ معنی دیگر و حصول این معنی مر این جوهر را
این حرکت باز پسین است که آن اثری است از اثر باری که آن نفس است اندر او و برتر
از آن متحرک سفلی خسیس که بدان باز پسین حرکت متحرک است نبات است که مر او را
با این حرکات که مر طبایع راست حرکت غذا گرفتن و افزودن است بدانچه نصیب
او از اثر نفس بیشتر از نصیب طبایع است از او و نبات را بدین حرکت افزودنیست
با وجود نبات نیز لذت غذا و نما و تولید است و افزایش او بغذا و بدید آوردن مثال
و تخم خویش تا نوع او بدان محفوظ باشد دلیل است بر آنکه مر او را از غذا لذت است
و آن لذت ثواب اوست بر آن کار که همی کند و باز ماندن او از کشیدن غذا و تولید
مر او را عقاب است و بدانچه وجود او بمیانجی وجود طبایع است حرکت آن بدان
دائمی نیست که حرکت طبایع است بلکه حرکت او را اضافت است و گاهی چنان شود که
از خاص حرکت خویش باز ماند و بتخم قانع شود و لیکن چون غایت نفس بدو
پیوسته است مر او را بزایش قدرت است تا نوع خویش بدان نگاه دارد پس گوییم که
چون متحرک مر حرکت خاص خویش را اندر رسیدن بکمال خویش کار بندد و از آن
باز دارنده فرو نماند او بثواب خویش برسد اندر هر مرتبتی که باشد و چون متحرک

مر حرکتِ خاصِ خود را کار بندد از بهرِ رسیدن بکمالِ خویش و از آن فرو ماند
اعنی سوی ثواب مر او را شدن نباشد آن مر او را عقاب باشد و از این است که عقوبت
همچون ثواب لازم آید بر مثالِ درختی که مر حرکتِ اغتذا را کار بندد و غذا نیابد از
خاک و آب و رنجه همی شود و همی باز گردد از آنجا که رسیدن باشد سوی عقب و لیکن
چون مر این محول لند را حرکت او زمانی و معدود همی باشد هم زمانِ ثوابش سپری شونده
است و هم زمانِ عقابش از بهرِ آنکه او بنوعِ باقی است نه بشخص و آنچه بدان باقی
باشد ثواب و عقاب او بقای ذاتِ او باقی باشد و برتر از نبات حیوان است که مر
او را با حرکتِ طبیعی و حرکتِ نباتی نیز حرکتِ حسی و حرکتِ ارادی است بدانچه نصیب
او از اثرِ نفس بیشتر از نصیبِ نبات است از نفس و لذت یافتنِ او از غذا و افزایش
او بدان و لذت یافتنِ او از زایش و حرکتِ حسِ او بر جفت گرفتن دلیل است بر آنکه
مر نبات را که همچو حیوان افزاینده و زاینده است آن افزایش و زایش لذت است و
لذتِ او از غذا و نکاح و بقای او بزایش ثوابِ اوست و باز ماندنِ او از آن باکوشش
او اندر آن مر او را عقاب است **آنگاه گوییم** که این سه نوع موجود بثوابِ خویش رسند
و لیکن ثوابِ ایشان بحسبِ تفاوتِ نصیبِ ایشان از این نفس متفاوت است و هر چه
از این مشایان ثوابِ او کمتر است دایم تر است و هر چه ثوابِ او بیشتر است رسیدنِ آن
بدان بکوشش است و داروی طلبِ آن ثواب با خطر است اعنی مر طبایع را وجود
بی هیچ لذتی لاجرم آن مر او را حاصل است بی خطری بدان یک حرکتِ مفرد که گفتیم
باز مر نبات را با لذتِ وجود لذتِ غذا و افزایش و زایش است و لیکن بباید کوشید
و بکار بستنِ خاص حرکتِ خویش اندر غذا کشیدن و مر او را آفت است که از آن باز
داردش چون بریده شدنِ خاک و آب از او و افراطِ آن بر او و بریدنِ کرم مر بیخ او را
و جز آن از تحاملِ آتش یا تحاملِ باد بر او و باز مر حیوان را با الفتِ وجود و لذتِ
غذا و لذتِ زایش لذتِ خواست و شناختنِ جفت و دشمنِ خویش و انتقال از جایی
بجایی و یافتنِ طعمها و جز آن است و لیکن نیز مر او را بیشتر از نبات باید کوشید
اندر طلب کردنِ غذا و جفتِ خویش که آن مر او را چون غذا و جفتِ نبات حاصل

نیست و آفتِ او نیز از آفاتِ نبات بیشتر است و لیکن الفتش نیز از بهرِ نگاه داشت
مر خویش را از آفتها از آلتِ نبات بیشتر است از حرکتِ انتقالی بدست و پای که
بدان از دشمن بگریزد و چنگ و دندان که بدان کارزار کند و جز آن و امیدِ رسیدن
مر این هر سه موجود را با بدوهای خویش که آن ثوابهای ایشان است و مواب
هر یکی از ایشان بر حرکتی که بدان مخصوص است دلیل است بر امیدِ ایشان بثواب
و ترسیدنِ ایشان از عقابِ خویش و اگر هر موجودی بر حسبِ آن نصیب که
از اثرِ نفس یافته است بکوشد و مر آن حرکتِ خاصِ خویش را کار بندد بثوابِ خویش
برسد و بر عکسِ این هر موجودی که از کار بستنِ خاص حرکتِ خویش باز ایستد
ثواب را نیابد اعنی اگر نبات مر حرکتِ خویش را اندر اغتذا و افزایش و زایش
کار نبندد ثوابِ خویش را از بقا و تولید نیابد و همین است سخن اندر حیوان
که اگر حرکاتِ خاصِ خویش را کار نبندد بثوابِ خویش نرسد از یافتنِ لذتِ حسی
و بقای نوعِ خویش بزایش که آن ثوابِ اوست **آنگاه گوییم** که چون هر چیزی از این
موجوداتِ مزدوری متحرک است و هر یکی را حرکت او چنان که گفتیم با امید و بیمست
و امید دلیلِ ثواب و بیم دلیلِ عقاب است و حرکت اندر هر متحرکی از نفس اثر است
و هر چه مر او را حرکت بیشتر است عنایت و نظرِ نفس بدو ظاهرتر است لازم آید
که عنایتِ ثواب مر متحرکی را باشد که غایتِ حرکت مر آن متحرک را باشد و چون
این چیزها که مزدور مردم است بسه مرتبت است و عقلِ ایشان باز ماندنِ ایشان
اند رسیدن بثواب با کوشش اندر آن و بقا بر هر سه مرتبت از ثواب و عقاب محیط
ظاهر است که بقا مر مثاب و معاقب را لازم است و ثواب بقا است اندر لذت و
عقاب بقا است اندر نه لذت اعنی شدت پس بقا بر مثالِ هیولی است که مر او را
لذت و شدت صورتها اند و هر چه مر بقای او را صورتِ نعمت است مثاب است
و هر چه مر بقای او را صورتِ شدت است معاقب است و حرکت اندر متحرک دلیل
حاجتمندیِ اوست و حاجت اندر حاجتمند کتابتِ خدای است که آنچه او را بدان
حاجت است موجود است چنانکه غذا که حاجتِ حیوان بدان است موجود است

هر متحرکی که حرکت خویش را اندر طلب آنچه حاجت او بدان است کار بندد بدان
برسد چنانکه جوهر جسم بغذا رسیده است و بنگاه داشت صورت خویش چون
مر حرکت را بآخر فائت است بدوام همی کار بندد و این حال دلیل است بر آنکه از عدل صانع
حکیم روا نیست که متحرکی باشد و مر حرکت خویش اندر طلب آنچه مر او را آن حرکت
از بهر آن داده اند کار بندد و بدان نرسد با آنچه که مر او را بحرکت خویش همی
جوید نباشد اصلا پس بدین شرح ثابت کردیم که هر متحرک حاجتمند است و آنچه حاجت
هر متحرکی بدوست موجود است و آن ثواب اوست و باز ماندن هر متحرکی از رسیدن
بثواب خویش بسببی از اسباب با کوشش او اندر آن مر او را عقاب است از بهر آنکه
عقوبت چیزی نباشد مگر رنج بی نفع و هر که همی کوشد اندر طلب چیزی که
بدان نرسد او معاقب است و چون ظاهر است که حرکت اندر متحرکات اثر است
از نفس ظاهر است که نفس آن معدن حرکت است بدانچه او اثر است از باری سبحانه
بتوسط عقل و دلیل بر صحت این قول آنست که نفس از عقل شرف پذیر است بعلم
که آن فعل عقل است چنانکه جسم از نفس اثر پذیر است بحرکت که آن مر نفس را جوهر است
و چون کل حرکات مر نفس راست درست شد که عظیمتر حاجتمندی نفس راست و تنها
حاجتمندان مر یکدیگر بحسب تفاوت حاجات ایشان است بر یکدیگر پس پیدا آمد
که عظیم حاجت است آنکه نفس کلی بدان محتاج است و آن پیوستن او است بآثار باری جل جلاله
بپیمایش بدین حرکت دایم عظیم که همی کند اندر را فاما مثل این صنع عظیم که عالم است و
یافتن او مر آن حاجت خویش را ثواب او است و مر نفس را با آثار باری تعالی قوتهای او قوت
بدو نوع است یکی علمی و دیگر عملی و بخت فعلی که قوت علمی او حاصل آید بقوت
اوست مر چیزها را چنانکه چیزها بر آن است اندر ذوات خویش و فاضلتر علمی که این
قوت مر نفس را حاصل آید آنست که اعتقاد او اندر توحید بر یقین و صدق باشد و
بخت فعلی که قوت عملی مر نفس را حاصل آید آنست که آرزومند شود بدانچه صلاح
او اندر آن است از کارها و فاضلتر فعلی که این قوت مر نفس را حاصل آید آنست که
مواظبت کند بر طلب نیکویی اندر کارهای خویش اعضا از هر فعل بدی چیز کند

منقوله

کز آن بجز از آن فعل بد پرهیز معقول نباشد و هر نفسی که آن بصدق و بیقین اعتقاد
خویش و نیکویی حقیقی خویش اندر کارهای خویش شادمانه باشد بغیر شکر
و آن ثواب او باشد و آنکه از این مراتب بیفتد و از این ثواب باز ماند بدو بی رسد
و آن عقاب او باشد و کسانی که از شرف جوهر نفس آگاه نبودند گفته اند که ممکن نیست
که نفس مردم با آرزوی خویش برسد و هر که با آرزوی خویش نرسد معاقب باشد و ما
منکر شدند قول ربنا العالمین را که اندر صفت بهشت گفت فیها ما تشتهیه الانفس و
تلذ الاعین و انتم فیها خالدون بدانچه گفتند اگر هر چه مر نفس را آرزو است بدو
او بدو دهند پس از آن مر او را آرزو نماند که آن ممکن نیست که بدو برسد از آن است که
گفتند که نفس چنان خواهد که دهنده ثواب خود او باشد و چون ممکن نیست که این آنچه
مر او را حاصل شود پس او اندر آن آرزو بماند که هرگز بدان نرسد و آن آرزومند بحق
که هرگز بدان نرسد معاقب باشد نه مثاب پس گفتند که درست شد که نفس هرگز
بکلیت خود نخواهد رسیدن و ما گوییم که این قول کسانی گفتند که از شرف
جوهر نفس آگاه نبودند و مر الهیت را نشناختند و گوییم که نفس جوهری است پذیرا
مر آثار الهی را از علم و قدرت و قوت و بقا و جز آن و ظهور آثار الهی بدوست و چون
ظاهر است که متصرف اندر جسم تأیید عقل نفس است و ما اندر عین این مصنوع عظیم
که عالم است نفس کلی است متصرف و نفس جزوی اندر اجساد ما و ساختن او مر این را به
نیکوترین ساختنی بر این دعوی گواست و مر خرد مندان را ظاهر شده است که آن منزلت جلال
خلق مر آن را همی الهیتگان بر نهد مر نفس راست و هر نفسی که اندر کار بستن دو قوت علمی
و عملی خویش اندر دانستن معتقدات و راندن کارهای خویش بر عدل که صلاح و
کمال او اندر آن است بر عمد او مانند کلی خویش باشد اندر این عالم و پس از جدا شدن
از جسد بکلی خویش پیوندد و مر او را همان باشد از قدرت و قوت و علم و ملک که مر کلی
او راست و اگر آنکه مر این جسم کلی را مدار و او جان است چنانکه عامه خلق همی گمان
برند که خدای است آنکس نیز خدای باشد از بهر آنکه ما ظاهر کردیم که هر کار تحریکات
از نفس است بر هانهای عقلی پیش از این و تمنای نفس بدانچه بر آن مطلع نشود از

الجنت نرسد چنانکه آن گروه گفتند و آن الجنت که امروز همی نفس مر آن را الجنت
گمان برد باکد و دیت خویش مر دام اورا باشد و چون بعالم خویش رسد و مر لذّات
معقولات را بیابد مر اورا آرزوی الجنت نباید از بهر آنکه آرزو مر نفس را از چیزی
آید که بدان مطّلع شود و مر نفس را با الجنت اطّلاع نیست و نباشد و دلیل بر درستی
این قول آن است که حیوان را همی آرزو نشود که مردم باشد از آنچه مر اورا بر آن
اطّلاع نیست و دلیل بر درستی این قول که گفتیم نفس مشتاب تمنّای الجنت نکند آن است
که هر نفس که اینجا همی داناتر شود مر خدای را همی خاضع‌تر شود و عقل که او چنین
اثریست از آثار باری سبحانه اندر تصوّر ابداع چیزی مر از چیزی عاجز است این
چیزی را که از تصوّر آن عاجز است چگونه تمنّا کند و معنی این قول آن است که عقل که
از تصوّر ابداع عاجز است آن عجز او از تصوّر آن عجز لذت انکار است مر ابداع را و
آنچه مر چیزی را منکر باشد تمنّای آن نکند بلکه از آن بگریزد و آنگاه گوییم که مر قوّت
نفس عاقله را نهایت نیست و تصوّر نفس مر صورتهای عقلی را بحفظ محفوظات
و ادراک مدرکات متفاوت بتدریج یکدیگر است و قوّت با فزونی او از اطّلاع بر
یک معلوم بر دیگری و نارسیدن او بنهایت اندر آن که نیز چیزی را تصوّر تواند
کردن ازانچه را یاد تواند گرفت یا بیش از آن مر اورا اندر یکتا باشد دلیل است
بر بینهایتی قوّت عاقله او و این برز حرکت است مر نفس را چنانکه حرکت مکانی
اندر جسم فزونی اثری است از آثار نفس و حکمت علی اندرین صنعت عظیم اثر
نفس کلّی گواست بر قوّت بینهایت نفس مر جسم کلّی را بدان شکل کروی که مر او را حرکت
بی آسایش را که حرکت استدارت است بر گرفته است بتأیید عقل شناخته است
این فرود بر اثر خویش را برا و بدید آرد و بتأیید حزم دست را که قوّت او بینهایت
تا بداند که خداوند حرکت بینهایت را قوّت بینهایت است و ملذّت بینهایت
تا ایشان مر این بعضی قوّت نفس را که آن قوّت علمی است اندر تصوّر معقولات
کار بندند و از آن فزونی یابند تا بثواب بینهایت برسند و چون ظاهر است
از جنبانیدن نفس مر این جسم کلّی را بدین حرکت بینهایت که حرکت استدارت

وان خسیس‌تر اثری است از آثار نفس که مر قوّت نفس را نهایت نیست ظاهر شد
مر عقلا را اگر شریف‌تر حرکت او که آن حرکت علمی است سزاوارتر است بی‌نهایتی
و اگر این جسم بدین شکل نبودی که هست مر این حرکت را بر نگرفتی اعنی که چون
که محرّک استدارت بجنبد مر هر جزوی را از کلّیت او همان حرکت باشد که
همه جزوهای دیگر را باشد و مر بعضی را تیز و از مکانها واجب آید که هنگام
بنهایت رسد و از آن حرکت فرو ماند باز گشتن از آن نهایت یا ایستادن بدان
نهایت نه چون جسمی که محرّک است راست بجنبد و جز و پیش او مانع باشد مر جزوی
پس از او را اندر حرکت و از جای رود و آنچه از جای رود ناچار مر بعضی را تیز
و پیمایند و آنچه مر بعضی را پیمایند از جای ناچار هنگامی بجایی رسد که آنجا
نهایت آن بعد باشد آنگاه ناچار باز باید گشتن و آنجا سکون لازم آیدش
که آن حرکت بدان بریده شود و پس از آن آغاز حرکت باز گشتن باشد و آن سکون
میان این دو حرکت میانجی باشد تا بیایدش ایستادن و چون لذّت مر نخورگان را
بسبب حرکات ایشان حاصل آید و همه فوتهای نفس از فزودن که آن نخورهایت
اوست مر جسم را تا بدین که آن نخورهایت علم اوست اندر ذات خویش و آن قوّتی
بینهایت است اندر مردم جمع است پیدا آمد که لذّت مردم بینهایت است و چون
درست شد که لذّت نفس عاقله که مردم راست بینهایت است و لذّت حسّی بینهایت
نیست پیدا آمد که لذّت بینهایت عقلی است نه حسّی و دیگر دلیل بر آنکه لذّت
نفس مردم عقلی است آن است که مردم را آن حرکت بینهایت عقلی است نه حسّی
از بهر آنکه حرکت نفس اندر متصوّرات علمی بینهایت است نه اندر حسّی و دیگر گوییم
که چون مردم مر لذّت حسّی را بحرکات مکانی یابنده است چنانکه لذّت از دیدنی
بحرکت بصری یابد و لذّت از شنودنی بحرکت سمعی یابد و لذّت از چشیدنی بحرکت
کام و زبان یابد و لذّت از بوئیدنی بحرکت حسّی یابد چه مباشرتی و چه خوردنی
و جملگی این حرکات که او بدان مر لذّت حسّی را یابد حرکات مکانی است و حرکت
علمی شریفتر از این حرکت است این حال دلیل است بر آنکه نفس بحرکت علمی همی

حسّی

لذتِ بی‌نهایت خواهد یافتن و یافتنِ او مر آن لذت را نه بحرکتِ مکانی باشد و
چون این حال هست لازم آید که یافتنِ او مر آن لذت را آنگاه باشد که او از کا
ربستنِ حرکاتِ مکانی باز ماند و از آن فارغ شود و مر و ایستادنِ مردم بوقتِ تصورِ
معقولات از حرکاتِ مکانی و خاموش بودن و اندر چیزی بقصد نانگریستن و
گوش بآوازی نا داشتن تا مر آن معقولات را تصور کند و مر و ماندنِ او از آن تصور
اگر مر این حرکاتِ مکانی را کار بندد همه دلایل است بر آنکه رسیدنِ او نیز بلذتِ عقلی
پس از آن خواهد بودن که او از این حرکاتِ مکانی بجملگی از این جسد فارغ شده باشد

فصل

گوئیم که نفسِ کلّی موجود است بذاتِ خویش و از عقلِ کلّی فایده پذیر است نه بر او
این نفوسِ جزوی که اندرین عالم همی بعلم پرورده شوند و وجودِ این مصنوع
بر حکمتِ عملی بر این جو کند دایم مستدیر بجا آنکه مر نفسِ جزوی را اندر آن شرف
بر درستیِ این دعوی گواست وگوئیم که نفس بذاتِ خویش مکانِ لذت و جمال
و بها و رونق است و یافتنِ جوهرِ جسم مر این صفات را چون عنایتِ نفس بدو
پیوسته شود چه اندر چیزهای عالمی و چه اندر اجسادِ ما بر درستیِ این دعوی
گواست و بباید دانستن که لذات از اخواتِ جمال و بها و رونق است چنانکه درد
و رنج از اخواتِ زشتی و بی نظامی و نفایت است و چگونه مکانِ لذت نباشد
جوهری که جوهری دیگر بی هیچ لذت از او بلذت رسد و چگونه زنده و مکانِ
حیات نباشد جوهری که جوهری دیگر زنده از او زنده شود و چگونه بلذات
و ثواب نرسد جوهری که وجودِ او بر قبولِ لذات باشد و دلیل بر آنکه وجودِ نفس
بر قبولِ لذات است آنست که تا بلذت پیوسته است او از این جوهرِ بی نورِ زشت
و درشتِ مرده بی نیاز نیست بی معنی که جسم است جدا نشود وگوئیم که مر نفسِ کلّی را فعلی
شریفتر از پدید آوردنِ مردم نیست و سپری شدنِ انواعِ حیوان بنوعِ مردم و
پادشاه بودنِ مردم بر جملگیِ انواعِ حیوان که زیر دستِ وی‌اند آنست که نفسِ کلّی اندر
این قول گواست وگوئیم که نفسِ کلّی نظم دهنده و جنباننده و آراینده‌ی این جسم

کلّی است که عالم است و نظم دادن و جنبانیدن و آراستنِ نفوسِ جزوی مر اجسادِ
ما را بر درستیِ این دعوی گواست وگوئیم که چون نفسِ جزوی از جسد جدا شود
بنفسِ کلّی باز گردد و باز گشتنِ جسدِ جزویِ ما پس از جدا شدنِ نفسِ ما از او
بدین جسمِ کلّی که عالم است باز گردد بر درستیِ این دعوی گواست وگوئیم که نفسِ
کلّی عالمی زنده است بذاتِ خویش چنانکه خدای تعالی همی گوید وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ
لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ و عالمِ جسمی زنده بذاتِ خویش بر درستیِ این
دعوی گواست وگوئیم که قوّت و تایید از نفسِ کلّی بنفوسِ جزوی پیوسته است
و آن علّتِ ثوابِ نفسِ جزوی است هر چند که بیشتر از مردمان از آن غافلند و [illegible]
قوّتِ این جسمِ کلّی که عالم است بدین جسمِ جزوی که جسدِ ماست تا هر فعلی و قوّتی
و حرکتی که همی کنیم قوّتِ جسدِ ما بدین فعل و قوّت و حرکت که ما همی از این جسمِ کلّی
بباید بیکبار کردن نبود و بغذا گرفتن و جز از او بر درستیِ این دعوی گواست
وگوئیم که چون نفسِ جزوی بکلِّ خویش باز گردد مر او را همان درجه باشد که مر
کلِّ او را است و همان فعل کند که نفسِ کلّی کند و آمدنِ همان فعل که مر کلِّ طبایع را
که اندر اجسادِ ماست چون بکلیّاتِ خویش باز گردند بر درستیِ این دعوی گواست
وگوئیم که ثوابِ نفسِ جزوی مر او را باز گشتنِ او حاصل آید سوی کلِّ
خویش بموافقت و عقابِ او مر او را باز گشتنِ او حاصل آید سوی کلِّ خویش
بمخالفت و قوی گشتن و شادمانه شدنِ چیزهای عالمی از حیوانات و جز آن
بموافقاتِ خویش و ضعیف گشتن و رنجه شدن از آن مخالفانِ خویش بر
درستیِ این دعوی گواست وگوئیم که مواهبِ نفسِ کلّی مر نفسِ جزوی را بدان
حاصل شود که عادل باشد و نیکوئی کردن را عادت کند و با خویشان پیوندد
چنانکه خدای تعالی همی گوید إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى
و عدل از او آن باشد که مر دو قوّتِ علمی و عملی را اندر شناختِ توحید که ثواب
او بدان است کار بندد و بر یکی از آن نایستد بی یاری و نیکوئی کردنِ او آن باشد
که با خویشان کند که او نزدیکتر کسی نیستند کوشش بر رسیدن بکمال که آن مر

جوهر او ورا است و آن پیوستن او است بعقل شریف و بپیوستن او با خویشان رحمت کردن
او است بجانوران بیشتر از آن که بر نبات رحمت کند بفساد ناکردن و بر مردمان بیشتر از آن
که بر جانوران رحمت کند بهلاک ناکردن و رنجانیدن مر ایشان را از بهر آنکه نبات
مردم را بیگانه است چون اضافتی مردم بجیوان باشد از بهر آنکه بمثل حیوان مر مردم را
خویشاوند بدانچه اندر او روح حسی است و نبات مردم را بیگانه است و حیوان بعض
مردم را بیگانه است بجای مردم دیگر که آن حیوان سخن گوی است و فرمان خدای تعالی
اندر این ابر نیکو کردن با خویشان بر عقب فرمان با احسان مطلق دلیل است بر آنکه
آن احسان مطلق احسانی است با دانای خویش که آن بیشتر است از احسان با خویشان و ما بر این
نیکوئیها عدل است که نیکوئیها از او بپدید آید و بپدید آمدن زندگی و جمال و بوی و
رنگ و طعم و جز آن اندر طبایع بظهور اعتدال اندر اجزای ایشان بر درستی این قول گواست
و گوئیم که چون مردم مر حرکات علمی خویش را کار بندند بگرفتن لذات نفاد بی حسی
از چشیدن و دیدن و شنودن و بوئیدن و بسودن آنگاه لذت دید و برسد پس از آنکه
آن لذت بر از آن همه لذت محسوس باشد که تا آن غایت بدو نرسیده باشد و آن لذت
مر او را لذتی جامع است و این لذت بدو هنگام تمامی پیوستن نفس او بجسد بود
و این حال دلیل است بر آنکه چون مردم مر حرکت علمی خویش را بتمامی کار بندد بگرفتن
لذات نفسانی از تصور معقولات پس از آن بلذتی برسد که آن لذت بر از همه
معقولات باشد که تا آن غایت بدو نرسیده باشد و آن لذت مر او را لذت ثواب
باشد و واجب آید که رسیدن او بدین غایت لذت معقول بهنگام تمامی جدا شدن نفس
او باشد از جسد بر آن لذت که غایت لذات حسی بود و بدو هنگام تمامی پیوستن
نفس او بجسد رسد و چون نفس مر آن غایت لذت محسوس را که لذت مباشرت جفتی
است بمر یافت که آن مخصوص است بجسد که آن فرود از نفس است واجب آید که نفس مر آن لذت
معقول را که ثواب است بقوت عاقله یابد که آن مخصوص است بعقل که آن برتر از
نفس است انگاه گوئیم که چون این غایت لذات حسی چنان است که بر آن جز آنکه کسی مر
او را بیابد مطلع نشود و هیچ گوینده‌ای مر آن را صفت نتواند کردن و شنونده‌ای

مر آن را تصور نکند از حکایت و بر اندیشه مردم تا بالغ چگونگی آن لذت
پس آن سزاوارتر باشد که آن لذت معقول که ثواب نفس عاقله است نه گفتنی
باشد و نه دیدنی و نه بر خاطر مردم گذشتنی جز آنکه بدان برسد چنانکه رسول
الله در صفت بهشت بدین قول گفت فیها ما لا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر
علی قلب بشر و گوئیم که مر نفس مردم را قوت نامیه است که فعل از او بدان قوت بر
غذا پدید آید بدانچه مر غذا را این قوت بدل آنچه بحرارت طبیعی بگدازد و بیرون
شود اندر کشد و فزونی بکار بردش و مر او را قوت حساسه است که فعل از او بدین قوت
بر یافتن محسوسات پدید آید از دیدنی و شنودنی و بوئیدنی و چشیدنی و بسودنی
با بسیاری انواع آن و فعل از نفس بدین دو قوت بر چیزهای جسمی پدید آید و
مر او را نیز قوت ناطقه است که فعل از او بدین قوت بر جسم پدید آید مر معنی را که
اندر او باشد بحروف و کلمات و آواز تا آن معنی از او بشنونده گان رسد بدین جسم
و چون فعل از نفس مردم بدین سه قوت بر اجسام و بسیاری اجسام همی پدید آید جسم
جوهری است متحول الاحوال و متبدل الاجزاء واجب آید که بفساد جسد مردم این
قوت ها مر نفس را فاسد شود و شریف‌تر قوتی مر نفس را قوت عاقله است که آن سه قوت
دیگر که مر دیگر حیوان را با مردم اندر آن شرکت است اندر این مرکب که مر او را این قوت
چهارم است و آن هیکل مردم است مر نفس مردم را قوی‌تر از آن است که اندر حیوانات
که مر نفوس آن را این چهارم قوت نیست و دلیل بر درستی این قول آنست که حیوانات
بی عقل از یافتن لذت از رنگهای بدیع و مکانهای عجب و شکلهای غریب بقوت
باصره خویش و از یافتن قوت سامعه لذت از آوازهای منظوم مرتب بنغم‌ها
موزون بی‌بهره‌اند و بی عقل و از یافتن معنیهائی که اندر آواز پوشیده شود بلطف قوت
سامعه خویش نصیب نیست و همچنین مر دم را بدان سه قوت دیگر از بوئیدن و چشیدن
و بسودن چیزها موجود است بیاری این قوت چهارم که قوت عاقله است که مر حیوانات
که این قوت چهارم ندارند آن نیست پس پیدا آمده است بدین دو دعوی که قوتهای حسی
مردم بدانچه قوت عاقله بدان مجاور شده است شرف گرفته است بر قوتهای نفوس

دیگر حیوان و فعل از قوت عاقله بر نفس مجرد او پدید آید بی هیچ آلتی جسمانی
از حواس و بی هیچ چیزی از اجسام که نفس مر فعل خویش را بدین قوت بیاری
او پدید آرد و این حال دلیل است بر آنکه این قوت مر نفس را ذاتیست نه آلتی
و قوت ذاتی بقیام ذات آن چیز که قوت مر او را باشد قایم باشد و ما پیش از این
درست کرده ایم اندرین کتاب که نفس جوهر است ایستاده بذات خویش قایم است و
اعراض لطیف او از علم و جهل و سخاوت و بخل و شجاعت و جبن و جز آن بر جوهر
او گواست پس گوییم که قوت عاقله مر نفس که فعل او مجرد خویش است بفساد جسد
فاسد نیست بلکه بقا و قیام نفس باقی و قایم است از آنچه او مر نفس را قوت ذاتی است
و چون حال این است واجب آید که صورتهای عقلی علمی پس از جدا شدن نفس از جسد
بدانچه مصور مر آن را این قوت است که او مر نفس را ذاتی است با نفس بماند با صورتها
حتی که نفس بمیانجی حواس مر آن را متصور کرده باشد مجرد ذات آن اندرین قوت
خاص خویش و چون حال این است گوییم که آن نفس که بصورتهای عقلی و حسی مصور
باشد مانند کل خویش باشد و با او بصورت موافق باشد و چون موافق کل خویش
باشد دایم اندر نعمت باشد از ذات خویش که آن هرگز از او دور نشود و آن نفس ثابت
باشد و چون هیچ از قوتهای نفس که او مر ورا از قوت عاقله است بی ثواب نماندست
محال باشد که این قوت که شریفتر از دیگر قوتهاست بی ثواب بماند بلکه چون مدت
ثواب آنچه فعل او بر جسم است و جسم متناهی است بدانچه مدت قیام جسم متناهی است
اندر این ترکیب واجب آید که مدت ثواب این قوت که فعل او بذات نفس بذات خویش است
و آنچه زندگی او بذات خویش باشد ابدی باشد و ابدی بی نهایت باشد والسلام

فصل

و گوییم که پیش از این یاد کرده ایم اندر قولی که بر فاعل و منفعل گفتیم که اندر آفرینش
مردم بخط خدای تعالی طاعت و سجده بر مردم نبشته است نه بجز آنکه بر طبایع طاعت
نبشته است و بر نبات طاعت حیوان و بر حیوان نبشته است و نبات و طبایع طاعت مردم و مسخر بودن
طبایع مر قوت نامیه را که اندر نبات است و مسخر بودن نبات مر قوت حسی را که اندر

حیوان است و مسخر بودن این هر سه نبشت مر قوت ناطقه را که اندر مردم است بر
درستی این قول گواهان ظاهرند و چون اندر مردم قوت عاقله موجود است و
مر این مسخرات را همی بیند که بر این فرزندان او عنا داشت مر این پیشان را با آنکه
همه اندر یافتن تصویر و ترکیب و تشکیل و محرکات یک مرتبند و مر خویشتن را
با آن فرزندان همی بدین روی یک منزلت یابد و مر او را ظاهر است که این راه چنا
مر او را بر آن دیگران نه از ذات اوست بلکه از آفریدگار اوست و آفریدگار را است
باید که بداند که طاعت آفریدگار عالم بر او که مردم است از این ترتیب واجب است
و این نوشته خدای است بر او مخطی که آن مسخر اوست سپاس مر فرزندان را
مر مردم را و تملیک و تسلیط اوست مر مردم را بر آن فرزندان تا بداند که برتر از
او که مردم است آفریدگار است که مر او را این قوت داده است که مر این ترتیب را بدان
بشناسد و طاعت خدای بر او واجب است چنین که از خط خدای اندر ترتیب آفرینش
همی برخواند و نیک آمدن مر اجزای طبایع را از طاعت که داشتند مر قوت نامیه را
که بر او پادشاست بدانچه با مرکبات طبیعی نما یافتند است و رنگ و بوی و طعم و شکل
و جمال و رونق و رتبت یافت مر مردم را دلیل است بر آنکه این معانی مر طبایع را به
منزلت ثواب است و مر او را که مردم است از طاعت آفریدگار درین نیک خواهد آمدن
چنانکه مر طبایع را از آفریدگار خویش نیک آمد که آن روح نامیست بدان طاعت که
مر او را داشت و باید که بداند که فرق میان آن ثواب که مردم از آفریدگار عالم یابد و
میان آن ثواب که طبایع از روح نما یافته است بر حسب آن فرق و تفاوت است که میان
این دو صانع است یعنی صانع عالم که یکتاست و صانع نبات که آن روح نامیه است و بر
حسب آن فرق و تفاوت است که میان طبایع و مواتست و میان نفس انسانی و چون
ظاهر است که این معنیها مر آن اجزای طبایع را که مر روح نامیه را طاعت داشتند بمنزلت
ثواب است گوییم که آنچه از طبایع از این معانی باز ماندند اند بدانچه مر روح نامیه را طاعت
نداشتند بر مثال معاقب اند بدانچه بر وجود واقع خویش بماندند پس واجب آید
که حال اندر مثاب و معاقب مردم هم بر این ترتیب باشد پس گوییم مر عقلا را که این

خطِ مبین خدای بر ایشان خوانیم که هر که از مردم مر خدای را بدان فرمانها که اندر او
موضوع است و آن علم است طاعت دارد از درجهٔ مردمی برتر آید و آن درجه
مر او را ثواب او باشد چنانکه درجهٔ نباتی مر اجزای طبایع را ثواب است و
برتر از درجهٔ مردمی فرشتگی است چنانکه برتر از طبایع نبات است و هر که
از مردم مر خدای را طاعت ندارد بر حالِ وجودِ اوّلِ خویش بماند بی هیچ ثوابی
چنانکه اجزای طبایع آنچه مر روحِ نباتی را همی طاعت ندارد بر حالِ خویش [بماند]
نگواهی آوردیم مر آفرینش را بر درستی قولِ آفریدگار مر مردم که همی گوید قوله تعالی
وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ
وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ پس آن گروه که بر حالِ اوّلِ خویش بمانند معاقب باشند و آن گروه که
بدرجهٔ فرشتگی رسند مثاب باشند آنگاه گوییم که اندر آفرینش هیچ معنی از معنیها
ضایع نیست البته و نفسِ عاقله شریفتر معنی دانی است روا نباشد که ضایع باشد
البته و لیکن آنچه از چیزها بآغاز خلق است غرضِ صانع از او حاصل شده است
کمالِ اوّلِ عالم بدان است و آنچه از چیزها آخرِ خلق است غرضِ صانع اندر او
بسبب آنکه اندر آن کمالِ آخرِ عالم است و حالِ عالم امروز اندر میانِ این دو کمال است
و هر چه از معانیِ الٰهی لطیفتر است رسیدن بدان دشوارتر است و آنچه بآغازِ [خلقت]
آن است که وجودِ طبایع با این شرف که مر دستی و بی معنی که اندر او هست بر آن است که اگر
موجودی باشد که از او طاعت خواهد چنانکه روحِ نباتی این طبایع مر او را طاعت
دارد و از آن طاعت از او بهری و مزه و شکل و جز آن ثواب یابد و از حدِ مردگی
بحیاتِ نامی رسد پس همی بینیم که چون این طاعت اندر طبایع مر روحِ نامی را موجود
بود این طاعت خواه از او نیز موجود بوده و بر عکسِ این قول چون این طاعت خواه
که مر او را بر ثواب دادن مر اجزای طبایعِ مطیعِ خویش را این قدرت بود موجود بود
این جواهر نیز که مر او را طاعت توانند داشتن و مر این ثوابِ عجیب را از او [شنوانند]
پذیرفتن موجود بودند و که آن صانع از این صنع پدید آورد کرد و یافت این مصنوع
از آن صانع آنچه یافت از انواعِ ثواب آنگاه گوییم که این موجودِ دوم که نبات است

نیز چنان آمد که اگر موجودی سوم بودی که مر این موجودِ دوّم را طاعت خویش
خواندی و مر این معانی را که اندر او بود بدان درجه برتر کشیدی این نامی مر آن را
طاعت داشتی و از او موجودی سه دیگر حاصل آمدی جز از او نبات حرکتِ نامی
مر او را حرکتِ انتقالی و حواس بودی و نیز همی بینیم که طاعت خواهنده از نبات
فرمان‌ده مر او را بدین جایی برتر از آنکه او بر آن است حاصل است چنانکه طاعت اندر
نبات موضوع بود از آفرینش پس این معنیها که اندر حیوان است مر نبات را بمنزلتِ
ثواب است و آنچه از نبات همی از درجهٔ رسیدن بحیوانی باز ماند معاقب است که
هم بر آن خلقتِ پیشین خویش مانده است چنانکه پیش از این اندر آن مراتبِ پیشین گفتیم
و همی که این صانع نیز که حیوان است از این صنع پدید خویش که نبات است آنچه همی
کند و همی دهد مطیعِ خویش را از ثواب آنچه همی دهد آنگاه گوییم که هم اندر طبایع
و هم اندر نبات و هم اندر حیوان معانیِ بسیار موضوع است چنانکه اگر موجودی
نیز باشد و مر آن موجود را قوتی باشد که او بدان قوت بر این موجودات پادشاه
شود مر آن معانی را از این موجوداتِ فرودین بیرون آرد و همی بینیم که این موجود
که او بر این فرودینان پادشاه است حاصل است و آن مردم است و آن قوت که این
موجود پادشاهی بر این موجوداتِ فرودین بدان یافته است عقل است تا بیرون
آورد آنچه اندر طبایع موضوع است بودن از جواهر که اگر این موجود که مردم است
نبودی ایجادِ موجد مر آن موجودات را بیکباره باطل بودی و گرفتن از نبات و
حیوان آنچه اندر ایشان از آفرینش موجود بود از آمیختنِ رنگها و بویها و مزه‌ها
از نبات و ساختنِ داروها مر دفعِ بیماریها را و جذبِ منفعتها و از گرفتنِ فواید
از دواب و گوشتها و پوستها و اندامهای آن با بسیاری انواعِ آن آنچه کتابها
گرد بیعضی از آن روا نشود و چون این موجود که او بر تحصیلِ آن موجودات و
تحصیلِ این معانی از ایشان قادر و خواست بودن حاصل شده بود این موجودات
که اندر ایشان مر این موجودِ آخری را این فواید بود حاصل بودند با این معنیها
این حال دلیل است مر خردمند را بر آنکه این معنیها را اندر این موجوداتِ فرودین از

جز این موجود برین نهاده بود چنانکه مردم است و پادشاهی یافتن مردم از آفرینش
بر این موجودات فرودین و دست یافتن او بر بیرون آوردن آنچه اندر طبایع نهان
بود از جواهر و جز آن بر درستی این قول دلیل است پس گوییم که این همه معنیها که مردم
بر آن مسلط شد اندر مردم بثواب خویش رسید از بهر آنکه همه موجودات عالم جسمانی
بصورتها و رنگهای روحانی آراسته و معنیهای فاعل از خیر و شر و نفع و ضر
همه اندر صورتهای روحانیست که حامل آن جسم است و متصور آن صورتها
شناسنده و آن فعل کننده از آن است مردم است و چیزی که خداوند خویش بدان
کسی رسد که خداوندش مر او را از بهر او ساخته باشد از آن سزاوارتر مر آن چیزها را
جای نباشد و چون این معنیها که اندر چیزهای عالمی آمده بود بمردم رسید
از راه تسلیط آفریدگار مر مردم را بر این چیزها ظاهر شد که این معنیها بجملگی
بسزاوارتر جای رسید و مر این قول را جز بجهل و بلاهت کسی منکر نشود پس
گوییم که چون بدلالت این موجودات که یاد کردیم و پادشاهی ایشان بر یکدیگر
آفریدگار عالم و وحدت عالم این مراتب مر این مرتبات را موجود است و در مردم که دیدیم
پیش از این و از این ترتیب نیز ظاهر است که طاعت او سبحانه و تعالی بر این موجود که
بر همه موجودات مسلط است و آن مردم است واجب است لازم آید که این موجود بعضی
مر او را طاعت دارد و بعضی ندارد چنانکه از طبایع بعضی مر روح نما را طاعت داشت
و بعضی نداشت و چنانکه از نبات بعضی مر روح حسی را طاعت داشت و بعضی
نداشت و واجب آید که مطیع از مردم مر صانع خویش را بثواب رسد و عاصی بعقاب
رسد و ثواب مر مردم مطیع را رسیدن او باشد بدرجه مطاع خویش که زندگی
اوست و عقاب مر مردم عاصی را ماندن او باشد بر حال وجود اول خویش و آن
حبس بر حالی باشد مر او را چون اضافت آن بدین درجه کرده شود که رسیدن او
بدان ممکن بود و گواهی دهد مارا بر درستی این قول رسیدن اجزای طبایع که همی روح
نما را طاعت دارند بدرجه مطاع خویش و نیز رسیدن آنچه از نبات مر روح حسی را
طاعت دارند بدرجه مطاع خویش و ماندن آنچه از این مراتب مر مطاع خویش را

مطیع نباشد بر مرتبه خویش و بر مانندگی این مرتبت که او بر آن بماند بجای
آن مرتبت مثابت است چنانکه یاد کردیم ولیکن تفاوت میان آن ثواب که مردم
از خدای تعالی یابد و میان آن ثواب که نبات از ستور یابد همان تفاوت است
که میان قدرت خدای است و میان قدرت ستور لاجرم ثواب نبات از ستور
و ثواب اجزای طبایع از نبات ثوابی است که نطق را بر آن قدرت است و زمانش
متناهی است و نیز محسوس است و ثواب مردم از خدای تعالی ثوابی است که نطق را
بر آن قدرت نیست و مدتش متناهی نیست و معقول است و از حکم عقل ثواب مردم
چنین لازم آید که ما گفتیم از بهر آنکه چون ثواب طبایع از نبات و ثواب نبات
از حیوان که فرود از ایشان صانعی و مصنوعی نیست گفتنی و سپری شونده است
و محسوس ثواب مردم از خدای تعالی که برتر از ایشان صانعی و مصنوعی نیست
چنان باید که باشد که بگفتار اندر نیاید و سپری نشود و معقول باشد چنانکه
خدای تعالی گفت لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ گواهی یافتیم از آفرینش بر قول خدای تعالی
که همی گوید يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ
وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ
تَعْمَلُونَ درست کردیم که مر نفس مردم را قوتهاست که او ببقای شخص او یافته
از نامیه و حسی و ناطقه و نیز قوتی است مر او را که آن ببقای نفس او باقی است و آن
قوت عاقله است و نفس مردم بدین قوتها که ثبات او و ثبات جسم مردم است بر
همه معنیهای روحانی که اندر عالم جسم مدد است پادشاه شده است و اندر جملگی
این مر او را فواید است از جذب منفعت و دفع مضرت چه اندر خوردنیها بغذا
گرفتن که دیگر حیوان با او اندر آن شریک است و چه اندر خوردنیها بگرفتن لذت
از آن که مر دیگر حیوان را با او اندر آن شرکت نیست از یافتن او مر انواع لذت را از
شیرینیهای بسیار و ترشیهای انواع و شوری و جز آن که انواع هر یکی از آن بسیار است
و آن بمردم رسیدنی است و دیگر حیوانات از آن بی نصیبند و چه یافتن لذات از بویها
خوش بوی با بسیاری انواع آن و چه از لذتی که از شنودنیهای بنظم و ترتیب

یابد اندر الحان و نغمات و چه از لذتی که اندر بوینها یابد از چیزهای رنگین و منقش
چه طبیعی و چه صنعی و اندر دیدن صورتهای نیکو خلقت و نگارها که بدان شادمانه شود
و از آن شادی لذت یابد و از لذت که از املاک یابد بتوانگری اندر زر و سیم و دیگر
جواهر و از جملگی املاک از ضیاع و عقار و نبات و حیوان و جز آن که مر دیگر حیوانات
با او اندر آن شرکت نیست و چون خردمندان اندرین قول مجمل که ما گفتیم بنگرند بحقیقت ببینند
ببیند که صانع عالم مردم را بدین حواس جسمانی که مر او را داده است و مر او را اندر آن
بدین آلت عقل که آن قوت عاقله است مؤید کرده است بر جملگی از آنچه اندر آفرینش
پدید آورده است پادشاه کرده است و مردم بنوع خویش بر پادشاهی ظاهر صانع عالم گواست
اگر شخصی نیست از بهر آنکه زمین با آنکه اندر او وسعت ملک مردم است چه بیابان و چه
دریا و چه کوه و آنچه اندر آن است و چون تأثیر اجرام و افلاک اندر زمین پدید آید
از چیزهای منافع و با افلاک و ادوار جز اجرام آتش بر عنصر دیگر چیزی نیست اظهار دلیلست
بر آنکه افلاک و اجرام بر مثال آسیایی است که غله آن مردم است و آسیابان از غله جز
بستدن خاک و دستمزد یعنی چیزی نباشد بیرون گفته بودیم که مردم بر هر چه اندر او فرمان است
و فایده است پادشاست و او اندر زمین نایب صانع عالم است و خلیفه مر او را از صانع
اوست چنانکه خدای تعالی همی گوید اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَ
لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ
فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ و اگر بشرح افضال الهی مشغول شویم که آن بر مردم منافست
از طاعت جوهر آتش را بقوت او تا با فتنگی او اندر زمین جز مردم مر او را پختن آهن مر او را
با صلاحیت او تا چندین هزار حاجتهای عظیم مر او را اندر آید و جوهر صعب شدست
و از تسخیر حیوان باد کردن دونده و برنده و درنده مر او را تا بدان این ملک عظیم مر او را حاصل
شده است کتاب بشرح آن دراز شود بس گوییم که مردم را بنوع اندر زمین محل خدایی است
بدانچه بر جملگی ملک ظاهر خدای پادشاست و پادشاه گردانید خدای مر مردم را بر
ملک ظاهر خویش و آنکه مر او را پیش از این طاعت داشته بود دلیل است بر آنکه مر او را
همی بر ملک باطن خویش پادشاه خواهد کردن تا اگر مر او را طاعت دارد بکار بستن قوت

عقلی و علمی خویش و چون ملک خدای تعالی آنچه ظاهر است این است که بحواس ظاهر
مردم یافته شده است و آنچه بحواس ظاهر مردم یافته است خدای تعالی مر او را بر آن پادشا
کرده است چنانکه شرح او گفتیم بدانستیم از ملک خدای تعالی که بمردم رسیده است آنچه
باطن است یعنی معقولات و چون اندر مردم یابنده هست که مر او را اندر ملک ظاهر خدای
نصیبی نیست و آن عقل است بلکه عقل مر او را از این ملک باز دارنده است و مر این را بر
نزد یابنده و خوارکننده و حقیر گیرنده است این حال دلیل است بر اینکه مردم بدین یابنده
باطن مر ملک باطن خدای را همی خواهد یافتن پس از آنکه از این ظاهر پرداخته باشد و
این یابنده باطن او اینجا قوی گشته باشد بغذای علمی آن علمی که پیش از او آمده باشد
بدین منزل که این عالم است تا بقوتی که از آن غذا یابد مر آن نعمتها را که بدان عالمست
بتواند یافتن و گواهی داد ما را بر درستی این قول قوی شدن حواس ظاهر مردم اندر
شکم مادر مر کودک را پیش از آنکه اندر این عالم محسوس آید بغذای که از این عالم پیش
او بدان منزل گاه باز شود تا چون اینجا آید بدان قوت که از آن غذای اینجا بدان رسیده
باشد مر این محسوسات را بتواند یافتن و چون حواس ظاهر مردم که مر ان را لذت حسی
بدان یافتنی بود ضایع نشد و مردم بدان بر ملک ظاهر خدای مستولی گشت روا نیست
که این یابنده که عقل است و لذات عقلی بدان مردم را یافتنی است ضایع شود و مردم بدان
بر باطن ملک خدای چون مر او را طاعت دارد مستولی نشود و پیش از این خود حجت عقلی
هم اندر این قول و هم پیش از این قول بر طاعت خدای بر مردم لازم کرده ایم و اکنون بیان
کردیم که یافتنی او مر لذت عقلی را بدان طاعت معلول است و عقل که مر او را قوت بی
غایت است اندر ما ما را گواست بر آنکه ما را یابنده با قوت بی غایت یافتنی بی غایت
در حاصل از آن یافتنها ما را شادی است با نواع آن و این بر نقصانست بر رفتن از درجه
آنکه بازگشت همه لذات بشادی است که او مر عقل را صفتی جوهری است و شاد شدن نفس
ما از دانش آنچه بر ما پوشیده باشد بقوت و لذت یافتن از آن شادی بر درستی این
قول که گفتیم لذت شادی است دلیل است و اگر کسی با گمان افتد که بدین قول چنان همی
گفته شود که مردم همی خدای خواهد گشتن جواب ما مر او را آن است که گوییم ما بحجت عقلی

و برهانِ منطقی بدلایلِ ظاهر و باطن درست کردیم که لازم است که مردم بقوّتِ عاقله
خویش پس از آنکه طاعتِ صانعِ خویش داشته باشد بدو قوّتِ عملی و علمیِ خویش
بر مملکتِ باطنیِ صانعِ خویش پادشا خواهد شدن بسبب آنکه مر برهانِ عقلی را این
سخن منکر شود از آن آید که مر اطبّت را نشناسد و بر مرتبتِ جوهرِ نفس واقف نشده باشد
و اگر کسی مبتدع را مبدع گمان برد خطا از او آمده باشد آنکه گوییم که این عالم بر مثالِ
منزلهاست و عمر مردم بر مثالِ راهی است و مردم راه گذار اندر این راه بر این منزلها
تا بحضرتِ صانعِ عالم رسد و صانعِ عالم بر این صنع بر حکمت مر او را همی بحضرتِ خویش
خواند و نعمتها را که آن بحضرتِ اوست بدین جوهرِ بزرگی کثیف که جسم است جفت کرده است
تا اندر او شایسته شود مر حضرتِ او را و چون مر او را بمتابعتِ رسولانِ او طاعت دارد مر آن
نعمتهای لطیف را نیز که بحضرتِ اوست بدین جوهرِ بزرگ اندر سرشته است تا با مردم
مجانس شده است و مردم مر آن را همی بشناسد و اندر این جوهرِ خسیس مر او را عقلِ
ممیّز داده است تا از این نعمتهای آمیخته با این جوهرِ بزرگی کثیف بر عالمی که نعمتهای آن
مجرّد و لطیف است دلیل گیرد و بکوشد تا بطاعت مر خداوندِ نعمت را شایستهٔ نعمتِ
لطیف از لیِ او شود و چون مردم مر خویشتن را بر سابقه‌ای کنند مر او را بود را شاید از طاعتِ
صانعِ خویش پس چندین نعمت پادشاهی باید یافت که بداند که اگر مر صانعِ خویش را طاعت
دارد نعمتی یابد که مر او را هرگز زوال نباشد و گوییم که این معنیها که اندر جسم آمیخته است
از رنگ و بوی و جز آن همه جواهر است نه اعراض چنانکه بعضی از فلاسفه گفتند و دلیل بر
درستیِ این قول آنست که فعل از غذاها و داروها و جز آن بدین لطافتها همی آید که اندر
آن است از مزه و بوی و جز آن نه از آن خاک که مر آن را بر گرفته است و چون آن معنیها از آن
خاک جدا شود از آن خاک فعلی نیاید و چون درست است که از عرض فعل آید از بهر آنکه او
بذاتِ خویش قائم نیست بقولِ ضعفای فلاسفه و آنچه او بذاتِ خویش قائم نباشد روا
نباشد که از او فعلی آید درست شد که مر این معنیها اندر چیزهای معدنی و نباتی و حیوانی
جواهر است و چون جواهر است اندر این عالم آینده است و از این عالم سپس باز گرده اند بقا
بسیار ناچاره مر این جواهر را عالمی دیگر است و آن عالم لطیف است که نفس مردم را بازگشت

بدوست و اگر کسی گوید روا باشد که اندر این عالم چیزهای لذّت دهنده باشد و مردم
مر آن را نایافته باشد و چون چنین باشد بر مملکتِ ظاهرِ خدای پادشا نباشد و خواهد نیز
بدین حجّت رد کند قولِ ما را که گفتیم مردم بر مملکتِ باطنِ خدای پادشا خواهد شد و
بر آن از پادشاهیِ مردم بر مملکتِ ظاهرِ خدای دلیل آورده‌ایم جواب او مر این را آنست که گوییم
این قول چنان است که کسی گوید لذّت دهنده‌ای هست که هرگز کسی از او لذّت نیافته است
و این قولی محال باشد چنانکه کسی گوید جنبنده‌ای هست که هرگز نجنبیده است و روا نباشد
که اندر عالم چیزی باشد که وجودِ او از بهرِ عینِ خویش باشد نه از بهرِ چیزی دیگر
که آن صفتِ مبدعِ حق است که ابداعِ حق مر او راست و دیگر برهان بر درستیِ این قول آنست
که آنچه از او چیزی دیگر پدید آید آنچه پدید آمده دلیل باشد بر آنکه وجودِ آنچه
او از آن پدید آمد چنین که چون از عالم موالید پدید آمد آخر آن مردم بود ما را گواهی
داد که وجودِ عالم نه از بهرِ آن بود تا بذاتِ خویش هست باشد بلکه از بهرِ آن بود
تا مردم از او پدید آید و چون حال این است هر چه اندر اوست وجودِ آن از بهرِ آن است
تا منفعتِ او از آن بدین موجود که عالم از بهرِ آن موجود شده است برسد چنانکه خدای تعالی
همی گوید هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا و این سخن نیز همچنان باشد که گوید
جز محسوس و معقول مر خدای را جواهر بسیار است و این سخنی بی برهان و محال باشد
و چون ما درست کردیم که مردم اندر این عالم بمحاورِ ظاهرِ خویش بنوعی بر جملگی محسوسات
پادشا شده است و مر او را پاینده‌ای دیگر است که این پادشاهی نصیبی یافته است و اندر
این را غیب نیست و جز این دو نوع چیز که از او یکی محسوس و دیگری معقول است موجود
نیست و مردم مر این نعمتهای ظاهرِ مملکتِ خدای را بنوعِ کلّی بی طاعت و سابقه‌ای یافته است
این حال همی لازم آرد که مردم مر نعمتهای باطنِ مملکتِ خدای را بذاتِ خویش بنوعِ جزئی
آنکه مر او را طاعت دارد بیابد و این برهانی ظاهر است آنگاه گوییم که نفس پیدا از عالمِ علوی
بعالمِ سفلی آمده و آن لطایف بوده و نخست لطیفی که پیدا آمد روح نما بود که بعضی از طبایع
بپذیرفت مر آن را از جماد جدا شد و آراسته و جمالی یافت که آن مر طبایع را نبود پس گفتیم
که این معانی آراینده مر طبایع را اندر ابعاض او از جای دیگر آمده و مر این جماد را عالمِ لطیف

گفتیم که معدنیات صورت طبایع است پس از آن دیگر نوع لطافت اندر عالم پدید آمد بظهور
حیوان و آن روح حسی بود که بعضی از نبات پدید بر فتن آن اندر دیگر ابعاض خویش تمیز
شد و آرایش و جمالی یافت که آن مر نبات را نبود از حرکت انتقالی و حواس ظاهر و دیگر
چیزها که نوع حیوان بدان مخصوص است و پس از آن دیگر نوع لطافت اندر عالم پدید آمد
بظهور مردم و آن روح ناطقه بود که بعقل موید است و این حیوان که این روح یافت از
دیگر انواع حیوان جدا شد و آرایش و جمالی یافت جسمی که آن مر دیگر حیوان را نبود از حرکات
و نطق و صنعت و تمامی را است و جز آن و پس از آن هیچ چیزی پدید نیامد اندر عالم
پس دانستیم که عالم جسم بنوع مردم تمام شد و پیدا آمد که غرض صانع حکیم از این صنع
عظیم آن بود تا این نوع که آخر انواع موجودات حقی است پدید آمد و مر هر یکی را از
این انواع موالید فعلی بود خاص از صانع عالم که چون مر آن فعل را کامل بیافت آن جمال
نبینیت و ار این جسمی مر او را عمیزات ثوابیت آن فعل بود که بکرد و چنانکه از آنچه این نوع
از موالید عالم پدید آمده و نیز دیگر نوعی پدید نیامد مر خردمندان را ظاهر شد که
غرض صانع از آفرینش این عالم ظهور این نوع از حیوان بود و نیز چون زایش عالم جسم
گشت و این دو برهان بر خاسته مر خردمندان را ظاهر شد که این نوع آنچه غرض صانع از
باز گردانیدن اشخاص زایش آن است هنوز پدید نیامده است و پیوسته بودن زایش
پس از انقطاع ظهور نوع دلیل است بر آنکه غرض صانع از عالم همی زایش حاصل خواهد
آمدن نه بظهور نوع و نیز اینجز شخصی حاصل نیاید پس درست شد بدین شرح که غرض
صانع عالم اندر پدید آمدن شخصی است از اشخاص مردم که او خداوند ثوابیست نوع خویش است
چنانکه مردم خداوند ثوابی موالید است بنوع خویش و اگر غرض از این نوع که مردست
حاصل شده بودی از ظهور اشخاص انقطاع نسل برخاستی چنانکه چون غرض از ظهور
موالید بظهور نوع مردم بود بظهور مردم ظهور انواع حیوان برخاست اعنی نیز نوعی
دیگر پدید نیامد و چون حال این است اندر بیان این درجه نزدیکتر آمدیم و گوییم که واجب آید
که نوع مردم نیز بمرتبه مرتبه بود از نبات و حیوان و مردم و نوع مردم که آن ثمره عالم است عالم
صغیر است چنانکه این عالم مردم کبیر است و این وضع اسامی بیان حکما معروفست بجز و آید

کز مردم شخصی از اشخاص بفضیلتی از فضایل الهی مخصوص شود که بدان فضیلت
آن شخص از دیگر اشخاص مردم برتر آید بمنزلت و بر ایشان سالار شود و بمنجا
او دیگر اشخاص از آن فضیلت الهی که بدو رسیده باشد بهره یابند چنانکه از
جمله عالم جسمی بهرهای از بهرهای او بنفایسهای از فواید عالم علوی مخصوص
شد و آن فایدت روح نامیه بود که اندر جسم آمد و بدان فایدت آن جزو جسم از اجزای
عالم برتر آمد بشرف و بر ایشان سالار گشت و آن نبات است که طبایع شریف بمنزلت
و بر او همی سالاری کند بگردانیدن حال او بر حسب طاقت خویش که یافته است از
عالم علوی و دیگر اجزای طبایع بمیانجی این اجزا که مر این روح را بآغاز بودش
بپذیرفتند از آن لطافت و فواید بهره یافتند و همی یابند پس گوییم که آن شخص کز
اشخاص مردم بفضیلت الهی اختصاص یابد امام باشد مر خلق را و آن از این عالم بمنزلت
که مردم است بمنزلت نبات باشد از عالم بر بالای جسمی و آن فضیلت مر او را روحی
باشد الهی تأییدی که دیگر مردمان از آن روح بی نصیب مانده و این مرد بر مثال
درختی باشد که بار او حکمت باشد و هر چند که این گزین مبین باشد تأیید آسمانی بدو
پیوسته باشد چنانکه خدای تعالی همی گوید الم تر کیف ضرب الله مثلا کلمة طیبة
کشجرة طیبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء تؤتی اکلها کل حین باذن ربها و یضرب
الله الامثال للناس لعلهم یتذکرون پس خردمند آنست که مر این آیت را تأمل کند
و مر این سخن را بچون پیشود و بنده بنکند تا مر این درخت را بشناسد تا از میوه های آن بخورد
که هر که از مردم بدین درخت پیوسته شود از آن روح بهره یابد همچنانکه هر جزوی که
از طبایع بدرخت ظاهر که او روح نامیست پیوسته شود از روح نامی بهره یابد و گوییم
که بها و جمال این درخت که اندر عالم نوع مردم پدید آید نفسانی باشد نه جسمانی از بهر آنکه
عالم او زنده و سخنگوی است که مردم است چنانکه بها و جمال نبات ظاهر جسمانیست
نه نفسانی از بهر آنکه عالم نبات موات است نه زنده است و نه سخنگوی است و هر که
از این درخت درونی شود از روح او فایده بیخود مر آن زندگی را بیابد همچنانکه هر
از طبایع بدرخت ظاهر بپیوندد روح نما را بیابد تاویل قول خدای تعالی این است اندر

این آیت که همی گوید اندر حدیث ابراهیم وَاِذِ ابْتَلٰی اِبْرٰهِیمَ رَبُّهُ بِكَلِمٰاتٍ فَاَتَمَّهُنَّ قٰالَ اِنِّی جٰاعِلُكَ
لِلنّٰاسِ اِمٰامًا قٰالَ وَمِنْ ذُرِّیَّتِی قٰالَ لٰا یَنٰالُ عَهْدِی الظّٰالِمِینَ و مثال این نبات اندر عالم
چنین واجب است بر آفرینش بمثال ایشان نبات ظاهر اندر عالم جسمانی و پس از آن واجب آید
که شخصی دیگر از پس بفضیلتی مخصوص شود از فضایل الهی بیرون از آن فضیلت که آن شخص
نخستین بدان مخصوص باشد که او از عالم نوع مردم بمنزلت نبات باشد از عالم جسم
و آن فضیلت مر او را از تأیید الهی بر روحی باشد که او بدان زنده باشد زندگی که آن مر
اشخاص را باشد که گفتیم که او بمنزلت نبات باشد از عالم مردم و مر دیگر مردم را باشد که
ایشان بمنزلت طبایع باشند از عالم جزو هر که از عالم مردم بدین حیوان که مر او را این
روح الهی باشد پیوسته شود روح حسی ایابد واجب آید که مردم بدین شخص که مر او را
اندر عالم مردم منزلت حیوان باشد جز بمیانجی پیوسته نشود که بدان شخص که مر او را
منزلت نبات بود پیوسته باشد همچنانکه هر چه از طبایع بنبات پیوسته نشود بحیوان
نرسد از آن بود که هر پیغمبری که از پس پیغمبری بیامد نخست مر او را اقرار و عزم بود کردن
بدان پیغمبر پیشین آنگاه مر او را ایستد بر اینکه مثال اندر آفرینش نوشته است بخط الهی
و مر این حیوان را خدای تعالی بگاو مثل زده است اندر کتاب خویش که آیا دانی عالم کشته
او اندر است و گفت که مر گوشت آن گاو را بکشته بزنند تا زنده شود که خدای مرده گان را
چنین زنده کند و چنین مر شما را نشانهای خویش بنماید مگر شما بدانید بدین آیه فَقُلْنٰا
اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهٰا كَذٰلِكَ یُحْیِی اللّٰهُ الْمَوْتٰی وَیُرِیكُمْ آیٰاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ و این نوع حیوان
لازم آید که بثبات عالم مردم ثابت باشد بر اثر نبات چنانکه نوع حیوان بثبات عالم
جسم ثابت است بر اثر جمادی و پس از آن واجب آید بگواهی آفرینش که شخصی دیگر باشد
از مردم که بفضیلتی مخصوص شود از فضایل الهی بیرون از این هر دو فضیلت که پیش از
این گفتیم و این شخص سیم از جملگی عالم مردم بمنزلت مردم باشد از عالم جسم و این شخص مر
مردم باشد از عالم نوع مردم چنانکه مردم نوع سیم است از موالید عالم جسم پس شخص
ناطق مخصوص باشد از بهر آنکه ناطق باشد از عالم ناطق که آن نوع مردم است و او مر
عالم سخنگوی پادشا شود بشخص خویش چنانکه مردم بر عالم جسم پادشا شده است بنوع

خویش و مر این یکی را اندر جملگی مردم منزلت خدای باشد بحق و گفته وی او گفته
خدای باشد و کرده وی او کرده وی خدای باشد و آفرینش بر درستی این دعوی گواست
از بهر آنکه چون از عالم جسم سوم نوع این است که آن مردم است که بر عالم جسم پادشاست
و مر این عالم محل خدای است باز نیست بدانچه مر او را بر ملائکه خویش گزیده است بدین فضیلت که عالم
علوی بدان پیوسته است و آن فضیلت مر او را روح ناطقه است و دیگر جانوران که فرود
از او بند مر او را گردن داده اند لازم آید که از عالم سخنگوی که آن مردم است آن سیم شخص که او
ناطق باشد از عالم ناطق پادشا و دو عالم باشد بدانِ خویش از بهر آنکه پادشاست بر
عالمی که آن عالم بر عالم جسم پادشاست و پادشاه دو عالم خدای است یکی عالم لطیف
دیگر عالم کثیف و عالم لطیف مردم است و عالم کثیف عالم جسم است و پیغمبر که مر او را
محل خدای است پادشاه دو عالم است چنین که شخص پیغمبران اندر مردم همان شخص است که
مردم را اندر عالم است از فرو خفتن و خیزیدن و بخشیدن و جز آن و آن فضیلت الهی که بدین
شخص سوم پیوسته است روحی باشد شریفتر از آن ارواح بجملگی و نام آن روح روح الامین است
که خدای تعالی او را بدین دو عالم امین خدای نهاده است و خلق مر او را بشرف آن روح گردن داده است
چنانکه دیگر جانوران که روح ناطقه ندارند مر خداوند روح ناطقه را که مردم است گردن
داده اند و این حال اندر مردم از پیغمبران خدای که ایشان ناطقان بحقیقت اند ظاهر است از بهر آنکه
سخن و فرمان ایشان اندر عالم خرد و سخنگوی که آن مردم است سخن و فرمان خدای است چنانکه
که خدای تعالی فرماید مر رسول را که بگوی مر مردمان را که من پیغمبر خدایم سوی شما همه بدین
آیه قُلْ یٰا اَیُّهَا النّٰاسُ اِنِّی رَسُولُ اللّٰهِ اِلَیْكُمْ جَمِیعًا یعنی تو بگوی که گفتار تو گفتار من است و دیگر
جای گفت اندر سوی درستی آنکه فرمان رسول فرمان خدای است بدین آیه وَمٰا آتٰاكُمُ الرَّسُولُ
فَخُذُوهُ وَمٰا نَهٰاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا و دیگر جای گفت هر که مر رسول را طاعت داد مر خدای را طاعت
داشته باشد بدین آیه مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطٰاعَ اللّٰهَ پس گوییم که رسول خدای از عالم مردم
بمنزلت مردم باشد از عالم جسم و مر او را وحی باشد تأیید علی که هر که از مردم مر او را طاعت
دارد از آن روح بهره یابد و بدان زنده شود و آن زندگی مر او را جاودانی باشد که بیابد سوی
غرض خدای از آفرینش عالم و مردم و علت ابداع و معنی ابداع که گفتیم آنچه رسول از خدای

بدان مخصوص است بروح است قول خدای است که همی گوید وکذلک اوحینا الیک روحاً من
امرنا ما کنت تدری ما الکتاب ولا الایمان ولکن جعلناه نوراً نهدی به من نشاء من عبادنا وانک
لتهدی الی صراط مستقیم و آفرینش گواست بر آنکه این قول از خدای است از بهر آنکه نبات بر طبایع
پادشاهی بروح نامیه یافته است و حیوان بر نبات پادشاهی بروح حسی یافته است و مردم بر نبات
و حیوان و طبایع پادشاهی بروح ناطقه یافته است و چون این ترتیب اندر آفرینش ظاهر است
لازم آید که آنکس که بر مردم پادشاهی یابد چنانکه پیغمبران یافتند بروح الهی یابد که آن روح با
روح ناطقه و روح حسی و روح نامی مر او را باشد چنانکه مردم پادشاهی بر نبات و حیوان یافت
بروحی یافته است که آن روح با روح حسی و روح نامی مر او را بود و اندر نوع مردم نیست که مر این
ترتیب را بتعلیم الهی بداند البته و این دلیل بر آنکه مردمان بدین روح الهی که آن شخص پیغمبر است
بدو مستوجب شوند چون مر او را طاعت دارند قول خدای است که همی گوید یا ایها الذین آمنوا استجیبوا
لله وللرسول اذا دعاکم لما یحییکم و پوشیده نیست که طاعت حیوان مر مردم را [illegible] ناهمی
نتوانند که از طاعت مردم بیرون آیند همچنین پیدا آمده است که شخص پیغمبران عالم نوع مردم بمحل نوع مردم
از جملگی عالم جسم واگر کسی گوید از مردمان بسیارند که مر پیغمبران را طاعت نداشتند گوییم
که از نبات و حیوان نیز بسیار است که مردم بدان نرسیده است ولیکن از آنجا [illegible] مردمان گرد [illegible]
معزول مانده و مخذول گشته و آن نباتها که بجایهای دور [illegible] مردم و هر که [illegible] معزول
و مقهور باشند نه از بهر آنکه گرچه [illegible] معزول [illegible] ایشان عجز و ضعف است عاجز مطیع باشد
و قاهر مطاع و بدانچه [illegible] برگرد [illegible] است قوت و قدرت و تسلیط مردم اندر و بر نجاست
نه دور [illegible] شده است تا مردم آنرا نتوانست شکستن از ملک مردم بیرون شده است [illegible]
آن مردمان که نوع همی [illegible] که ایشان مطیع پیغمبران نیستند چون از [illegible] کرد [illegible] اتباع
پیغمبران عاجزند ایشان مطیعند چه هر که نماز همی کند او در قوت پیغمبر از است و بدان بر ایشان
مهتری یافته اند چنانکه هر چند که گوسفند همی بار نکشد با گاو همی کشاورزی نکند زیر طاعت مردم
همی است [illegible] و کشاورزی که حکم مردم بر آن روا است پس همچنین حکم پیغمبران بر نماز ناکنان
و مدبران خلق روا است و ایشان نیز مطیعند پس ثابت کردیم از ترتیب آفرینش مر امامت را
و صلابت را و نبوت را و بیان کردیم که مر پیغمبران را داده است و بزبان ایشان سخن گفته است [illegible]

ایشان مر دشمنان خویش را از خلق یکتا است و بخشنودی ایشان از خلق خشنود شد است و بخشم
ایشان بر خلق خشم گرفت خدای بیش از این چه باشد مر مردم را و بدین معنی همی گوید خدای تعالی
وهو الذی فی السماء اله وفی الارض اله وهو الحکیم العلیم بیان آنچه در دعوت هادیان امامان حق
مر رسول را تا الهی گفتند و اهل دعوت بدان برفتند و جهان اندر کتب خویش مر امامان الهی را
گرفتند چنانکه معنی آن بدانستند یاد کردیم اندر این قول پس همچنانکه اندر عالم جسم تخت بازی
و آنکه حیوان است و آنکه مردم است و جسم مردم تخت [illegible] آنکه حیوان فضیلت یافت آنکه نبات
اندر او فضیلت یابد اندر عالم دین نیز مردم تخت است که مر امام را شناسند که او مر این تخت است
آنگاه از او شناخت مراتب دعوت رسند که مر او [illegible] حیوان است اندر عالم دین آنگاه از او
تا الهی رسند که مر او را مرتبه مردم است اندر عالم دین این ترتیب است بر مقتضای آفرینش که پیدا
دین را از است اما سخن اندر دین لطافتی [illegible] با اشخاص بدان برخاستن [illegible] بباید آمدن این ترتیب
اندر عالم مردم چنانکه بپدید آمدن انواع برخاست [illegible] سه نوع مولود از نبات و حیوان
و مردم است که گوییم مر این عالم [illegible] مختلف است [illegible] که مردم است و نطق او ظهور انواع برخاسته
قوت است چنانکه پیش از این گفتیم یکی علوی و دیگر علوی و مر نفس مردم را از هر کار دستی این معقول
آن است بیک گونه یکی حواس ظاهر که بدان محسوسات اندر یابد و دیگر حواس باطن که بدان معقولات را
اندر یابد پس واجب آید که بدلالت ترتیب آفرینش عالم دین نفس مردم که ظهور این اشخاص گرفته که
بفضایل الهی مخصوص شوند اندر این عالم سه مرتبه باشند یکی علوی آغاز و یکی علوی با انجام رسیدها
و اتمام باشند خداوندان تاویل با خود و [illegible] و باید که این اشخاص گرفته اند هر یکی سه مرتبه باشند هم
اندر مرتبت نباتی و هم اندر مرتبت حیوانی و هم اندر مرتبت نطقی اندر این عالم دین و این اشخاص این ترتیب
باشند اندر عالم دین چنانکه نبات و حیوان و مردم اندر عالم جسم این ترتیب موالید بتمام رسید
از علما این اشخاص بپدید آمدن آن شخص باشد از عالم که غرض صانع عالم از این صنع او است
سه مرتبه [illegible] از عالم دین تا [illegible] بپدید آید محمد مصطفی است که خدای تعالی
مر نبوت را بدو مهر کرده است بدین آیت که گفت ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول الله وخاتم
النبیین وکان الله بکل شیء علیما و اندر تاویل این آیه گوییم که مر دانای عالم دین که مردم است [illegible]
که مصلحت خلق اندر تمام ایشان است بکار خلق چنانکه مصلحت [illegible] اندر تمام مردمان است بکار

اوشان چنانکه خدای تعالی همی گوید الرجال قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض
و تاویل این آیه تفضیل پیغمبران را همی خواهد بر امت که ایشان مردان امت‌اند چنانکه خدای تعالی همی گوید
ولقد آتینا بنی اسرائیل الکتاب والحکم والنبوة ورزقناهم من الطیبات وفضلناهم علی العالمین و
رسول را بکار امت فرمود ایشان را بدین آیه یا ایها المدثر قم فانذر چنانکه مردان ایستند بکار
زنان را اگر آنچه مردی را بر زنی پادشاهی است مر او را از این فضل است بقول خدای تعالی پس آنچه
زنان مرد کمتر است بفضل مرد بر او پادشاست جز آنکه کو او را خدای تعالی بر خلق پادشاه شود چنانکه
محمد مصطفی پادشاه شد امت را که فاضلتر از همه خلق است و چرا روا باشد که همه خلق که امت او اند
بجملگی بمنزلت زنان باشند و کرد خدای تعالی بر ایشان مفضل است مر او را ایشان باشد و چون درست
کردیم که پیغمبران از جملگی مردم بمنزلت مردانند و پیغمبران همه فرزندان یک نسب‌اند چنانکه خدای تعالی
همی گوید ان الله اصطفی آدم ونوحا وآل ابراهیم وآل عمران علی العالمین ذریة بعضها من بعض والله سمیع
علیم گوییم که تاویل قول خدای که گفت محمد کسی نیست از مردان شما آن است که همی گوید پس از
او پیغمبری نخواهد بودن تا آن پیغمبر مردی باشد مر زنان عالم را که مردم‌اند و این قول دلیلست
بر ختم نبوت بدو و لیکن مر مومنانست به معنی این قول بتصریح بگفت ولکن رسول الله وخاتم النبیین
و مر آن رمز پوشیده را آشکارا کرد و معنی که کرده باشد بدین تاویل که مر این آیه را بحق دهد از
خود گفتیم ظاهر شد که پیغمبران مردان خلقند و از عالم نوع مردم بمنزلت مردند از عالم
جسم و نطفه و این معنی از این تاویل ظاهر شد که اوصیاء پیغمبران بمنزلت چو اند و امامان حق
الفرزندان ایشان بمنزلت نبات‌اند از این عالم سخن گوییم چنانکه پیش از این شرح این داده‌ایم که گفتیم
که بر سپری شدن این شش دور سپری شدن این صنعت باشد بگواهی آفرینش و شش روز آفرینش
هر چه اجل چنانکه همی گوید و یفعل الله ما یشاء آنگاه گوییم که این شش گزیده حق خدای سه
عملی بودند چون آدم و نوح و ابراهیم و ایشان پیش بیرون آمدند از خداوندان ادوار علمی
چنانکه اندر این عالم عمل بر علم مقدم است و پس از آن سه علمی بودند چون موسی و عیسی
و محمد و خداوندان ادوار علمی آل ابراهیم بودند که تو شنیدی الهی را از آفرینش برخواندند
و حکمت اندر صنعت بشناختند و غرض صانع از آن بدانستند و ملک دو جهانی مر ایشان را
حاصل شد بدانچه هم بر عالم سفلی پادشاه شدند و هم بر عالم علوی که آن مردم است و ملک

خدای تعالی این است و مانا جز این دو عالم کز بر فرمان ایشان است چیزی دیگر معلوم
نیست و جاهلان و معدودان عالم بدین فضل ایشان را منکرند چنانکه خدای تعالی همی گوید
ام یحسدون الناس علی ما آتاهم الله من فضله فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب والحکمة وآتیناهم
ملکا عظیما بدانکه این آیه همی گوید بدین ملک عظیم کتاب و حکمت است و آن مر آل ابراهیم راست و
تفسیر و معنی حکمت عملی باشد بعلم پس هر که مر عمل شریعت را بعلم کار کند استاد با آل ابراهیم
پیوسته است و مراد از آن ملک عظیم که مر ایشان راست نصیب است و کتاب که خدای همی گوید
اندر این آیه که مر آل ابراهیم را دادیم تا پیدا است که بیان مر این کتاب الهی را که آفرینش عالمست
برخواندند و غرض صانع از او بشناسند پس گوییم که حاصل شد غرض صانع عالم از این صنعت
پر حکمت باخر دور ششم محمد منتظر است که حکمت از فرزندان ابراهیم اندر عالم مغاص
گشت استاد عطا اندر این عالم بعضی گوییم از این عالم که او وعده همی است اندر بحد فوقست مر
پرهیزکاران را بحکمت برهانند و مر ستمکاران را اندر او وحشت باز دارند تا بعذاب جاودانی
رسند پس از برخاستن این صنعت چنانکه خدای تعالی همی گوید ثم ننجی الذین اتقوا ونذر
الظالمین فیها جثیا و دلیل بر درستی این تاویل که گفتیم پرهیزکاران از این عالم برهند و
ستمکاران اندر او بمانند قول خدای است که پیش از این همی گوید وان منکم الا واردها
کان علی ربک حتما مقضیا و همی گوید نیست از شما کسی که او بدوزخ نیاید و این خدای واجب
و حتم مقضی کاری باشد که آن جز چنان نباشد که خدای بر آن تقدیر باشد و از آن نگر و دوزخ
منداران مانند که مر محمد مصطفی را با منزلت و مقام محمود و عطای حوض کوثر و شفاعت
اندر امت بدوزخ بردن کاری نیست که از آن نگریزد بلکه کاری منکر و محال است بلکه خدای تعالی
مر گزیدگان خویش را که محمد مصطفی مقدم ایشان است از دوزخ دور داشتن وعده
کرده است چنانکه آمادان آتش نشنوند ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون
لا یسمعون حسیسها وهم فی ما اشتهت انفسهم خالدون بلکه تا گزیدگان مردم را اندر این عالم
آسیب موجود کرده تا از اینجای بعالم علوی رسند و برهان بر عظم درستی این قول آنست
از بهر آنکه از حکمت صانع حکیم مر عقلا را شکی نیست که روا باشد که صانع حکیم کاری کند
بوجهی که مر آن کار را بوجهی آسان‌تر از آن شاید کردن و چون همی بینیم که صانع سر نفس مردم را

از راه جسد و حواس ظاهر همی بشناخت معقولات رساند همی دانیم که مر این صنع را جز
این دیگر وجهی نیست آسان‌تر از این و نه اگر بر چنین باید که هست همی باشد و پیش همی بینیم به
رای العین که اشخاص مردم بنفوس خویش اند باین عالم از یکدیگر همی ناپدید پس این حال
دلیل است بر آنکه هر روزی که اندرین عالم بخواهد بودن تا هنگام برخاستن این صنعت
بجملگی اندر آن باشد جفت مردم اقل بوده است که معروف است و چاره نبوده است بحکم این
برهان که نمودیم از آنکه سر همه نیکان و بدان را اندرین عالم که بحقیقت قوت بوده خواست باید
آوردن و مر حکمت را جز این روی نبوده است و این حکیم مفضل بوده است که جز چنین نشایست
اما تاویل این قول که همی گوید که چون همه را باید بدوزخ آورده باشیم آنگاه مر پرهیزکاران را
برهانیم و ستمکاران را اندر دوزخ زشت باز داریم آنست که گوئیم که این عالم بکلیت خویش
با جملگی خلق اندر میان آتش است یعنی آتش اثیر و افلاک همه طعامها و شرابهای عالم از آتش
آمیخته است بینی اگر قوت آتش از آب بیرون شود آب همی سنگ گردد و هیچ بیش پیدا نیست
که خلق همه همی آتش خورند اندر طعامها و شرابها و حال دوزخیان همین است با آنکه دوزخ
حقیقتی نه تاویلی ثابت است بدین عالم آنگاه گوئیم همه مردم اندرین عالمند و همه بآغاز کار
خویش مر عالم علوی را همچنین فراخ و در او دید چیزها تصور کنند از درختان و میوه‌ها
و جز آن و گویند آنجا خوردنیها و مباشرتها و جز آن است پس مر آن عالم را همی تصور کنند که نیز
اندر میان آتش است و آنجا طعامها و شرابهاست با آتش آمیخته و هر که چنین تصور کند بحقیقت
نرسیده باشد و از دوزخ نرسته باشد و هر که آن عالم را بحق تصور کند و بداند که آن نفیس
مجرد است که باز گشت نفوس بدان است از این عالم و تصور کرده مر دیگر عالم را همچنین پیوسته
باشد و آن پرهیزکاران باشند و ستمکاران که از عزمات علما روی بگردانند از تصور کردن مر آن
عالم را همچنین بدین عالم باشند و بتصور عالم علوی نرسند و چنان باشند که اندرین عالم اند
باشند و چون نگاه برند که آن عالم همچنین اندر میان آتش است اند و میان دوزخ باشند و دوزخ را
گزیده باشند و آن را همی جویند و این تاویلی روشن است مر این آیه را و چون درست کردیم که مر آن
آنکه همی بر عالم سفلی و علوی پادشاه شود و این آن مرتبت است که بعقل از خدا بدو مخصوص است از بهر
آنکه هر چه معلوم است زیر عقل است و هر چیزی زیر عقل است عاقل که آن عقل است بدو رسید

پیدا باشد که نه پیشوایی هست از این برتر و ثواب پذیری هست جز این جوهر که او از عقل پذیرفت
و آن نفس ناطقه است که مر او را قوت عاقله است و پادشاهی یافتن این جوهر که مر او را قوت علم
عالم و عمل است بر عالم سفلی گواست بر آنکه اگر او مر این هر دو قوت خویش را اندر طاعت صانع
خویش کار بندد بر عالم علوی نیز پادشاهی یابد و باز ماندن مردم از رسیدن بدین ثواب پس از
آنکه رسیدن او بدان ممکن است مر او را عقابی است از بهر آنکه حسرت عقوبتی عظیم است و مر
حسرت بر چیزی باشد که او بتقصیری که از او آید بگذرد و از خیرات و او بدان رسد بغفلت
خویش و آن حسرت مردم را پس آن بیدار شدن حاصل آید و چیزی که از هنگامی پیش از آن
غافل بوده باشد و چون بیدار شود هنگام آن گذشته باشد چنانکه امروز مردم اهمال کنند که
بکوشند بطاعت خدای و طلب علم تا بدان بر عالم لطیف پادشاه شوند و آن حال باشد که بکنند
بعلم بدانچه مر او را بر آن آلت حاصل است از حواس ظاهر و باطن و بیشتر از خلق از این مهم
غافلند تا چون مرز و مرابشان را از این چیزها که امروز همی شنوند معاینه شود حسرت خورند
بدانچه آنگاه دانند که آلت تحصیل علم و عمل از دست ایشان شده باشد و دلیل بر درستی این
قول آنست که خدای تعالی مر روز عقوبت را روز حسرت گفت بدین آیه قوله وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ
إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ و شکی نیست اندر آنکه این روز جزا باشد و لیکن
روز حسرت باشد مر دوزخیان را نه مر بهشتیان را پس پیدا آمد بحکم این آیه که معنی حسرت
عقوبت است و دیگر جای گفت كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ
و مر روز ثواب بهشتیان را روز حسرت نگفت هر چند هر دو گروه اندر یک روز باشند از
بهر آنکه آنچه بر ایشان واجب بود از طاعت خدای از ایشان اندر نگذشته باشد پس هر که او
طاعت خدای بدین دو قوت عالمه و عامله خویش بکوشد او مانند نفس کلی شود بطاعت
خویش از بهر آنکه همچو نفس کلی کار بدانش کرده باشد و هر که مانند کل خویش شود بعقل
کلی پیوندد و بر دو عالم پادشاه شود از بهر آنکه هر دو عالم زیر عقل است چنانکه گفتیم
و اگر خواستیمی بر وجوب ثواب و عقاب دلیل عقلی بیشتر نمودمی و لیکن شرط آغاز این کتاب
آن بود که آنچه گوئیم بقولی کوتاه گوئیم و پیدا کنیم که مردم از کجا همی آید و کجا همی شود و چون
معلوم است بدانچه زاینده و میرنده است که بر مثال مسافری است از او را اندر این سفر چیزی نیست ما

بیان کردیم که مردم جوهری است لطیف و پذیرای علم آنچه مر جز او را پیش از آنکه اندر عالم جسم
آید حالی نیست از احوال البته و مراورا امکان نیست البته بلکه ظهور آن از نفس کلی است که
از مکان بی‌نیاز است ولیکن شاید گفتن مر تقریب علم را نفس پذیرندگان که مردم پیش از
آنکه اندر این عالم آید اندر ذات نفس کلی است بی هیچ صورتی و حالی چنانکه فرزندان اندر
نفس پدر و مادر خویشند بی هیچ حال و صورتی و مردم اندر این عالم همی به عالم نفس شود
و اندر این عالم مراورا از بهر پذیرفتن صورت علمی آید تا بدان صورت مر نعمتهای جاودانی را
بیابد و بدان روی که آنچه مراورا صورت و حالی نباشد او معدوم باشد اگر گوییم نفس مردم
بجود و قدرت موجد حق همی از عدم سوی وجود شود نیز روا باشد و گوییم که این عالم نه
موجود است و نه معدوم است بدانچه وجود او بزمانی خاص که آن اکنون است متعلق است
هم شاید گفتن که پیش از این عالم هست بلکه نشاید گفت که بود و هست باشد بلکه همی
آنکه بود باشد گذشته باشد و نیز نشاید گفتن که این عالم پس از این نیست بلکه شاید گفتن
که باشد و بود نه اندر حد امکان باشد نه اندر حد وجوب و چون حال این است حال
موجودات عالم هم این است پس پیدا شد که مردم اندر این عالم نه موجود است و نه معدوم و بر غرض
بدانچه از عدم سوی وجود شود و تا او اندر این سفر عالم است مراورا این نام اندر این [illegible]
وجود دانا بدان قوی شود و بحضرت صانع عالم برسد و ثواب مردم مراورا وجود حقیقی
است و وجود حقیقی او حصول او است اندر نعمت بی هیچ شدتی که آن مراورا سوی عدم
بازکشد تا همیشه باقی و ابدی باشد و عقاب مر مردم را وجود است نه حقیقت و وجود
نه حقیقت مر مردم حصول او است نه اندر نعمت بلکه بجوهر باقی است و بدانچه نعمت نرسد
حال بد نعمتی مراورا سوی عدم بازکشد تا ابدالدهر اندر میان وجود و عدم بماند و آن مر
او را عقوبت باشد چنانکه خدای تعالی همی گوید فان له جهنم لا یموت فیها ولا یحیی و هست
حال هر معذبی بدین که هر که بیمار باشد موجود باشد و لیکن درد و رنج مراورا همی سوی عدم
بازکشد تا بدان سبب عذاب همی بیند پس ظاهر کردیم که عذاب چیزی نیست مگر گشتن مر موجود
از وجود سوی عدم و معدوم چیزی نیست که اشارت پذیرد از بهر آنکه مراورا حالی نیست بدانچه
مراورا ذاتی نیست و تا ذات نباشد حال نباشد و نیز از بهر آن گفتیم تا کسی را ظن نیفتد که معدوم

بلکه ناچیز آید آنچه بود

اندر مقابلهٔ موجودات و لازم است که حال معدوم بضد حال موجود باشد که این سخن
محال باشد از بهر آنکه نیکو حال و بدحال هر دو موجودند و حال مر عینی را موجود باشد و
معدوم عینی نیست تا مراورا حالی باشد و عذاب موجود داشتن است از رنج آن رنج که معنی این
قول که گوییم رنج یا درد یا عقوبت یا جز آن است که آن یا بر نفس باشد مر آن موجود را که
نه وجود تا بدان سبب بد و عذاب رسد و میان عدم و وجود معذب باشد چنانکه خدای تعالی
همی گوید اندر صفت دوزخیان آیت و یتجنبها الاشقی الذی یصلی النار الکبری ثم لا یموت
فیها ولا یحیی گفتیم اندر این کتاب آنچه به آغاز او ضمان کردیم بر حسب طاقت خویش آنچه از این
گفتیم حق و صدق است بجود خداوند زمان ماست و آنچه معلول و با تقصیر است بحکم ضعف
و بندگی ماست و غرض ما از آنچه گفتیم بیاد کردن است [illegible] خویش را آنگاه نفوس ایشان
و مؤمنان را بر شناخت خدای بدلالت آفرینش‌های او و راه نمودن است سوی طاعت خدای
و رسول او بعلم و عمل که بدین دو است مردم را

رسیدن بنعمت ابدی و رهیدن

از عذاب سرمدی والله

اعلم بالصواب

الیه المرجع

والمآب

[illegible]

[illegible]

